

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.



Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

Nationalisme et mouvement écologique

Suzanne Boutin

Mémoire

présenté

au

Département de philosophie

comme exigence partielle au grade de
Maîtrise ès Arts (M.A.)
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Août, 1997

© Suzanne Boutin, 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-40175-8

Canada

UNIVERSITÉ CONCORDIA

École des études supérieures

Nous certifions que le mémoire rédigé

par Suzanne Boutin

intitulé Nationalisme et mouvement écologique

est déposé à titre d'exigence partielle en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise ès Arts (Philosophie)

est conforme aux règlements de l'université et satisfait aux normes établies pour ce qui est de l'originalité et de la qualité.

Signé par les membres du Comité de soutenance

_____ président

_____ examinateur

_____ examinateur

_____ directeur

Approuvé par _____
Directeur du programme ou du programme d'études supérieures

_____ 19 _____
Doyen de la Faculté

Résumé

Nationalisme et mouvement écologique

Suzanne Boutin

Ce mémoire a pour but de montrer les liens existant entre le nationalisme et le mouvement écologique. L'analyse du sens que l'on accorde au concept de communauté et de territoire servira de fil conducteur pour comprendre cette relation. Communauté et territoire en effet prennent des sens différents selon qu'ils sont placés dans le contexte d'un discours soit écologique, étatique, nationaliste ou post-moderniste. Tirant parti de l'examen des concepts de communauté et de territoire, nous chercherons des paramètres qui permettront de concevoir une conscience collective qui soit porteuse du souci écologique et respectueuse des droits de la personne, et cela, dans le cadre institutionnel approprié.

Notre conclusion nous suggère que l'institution cosmopolite plutôt que nationale serait le meilleur pôle d'adhésion pour soutenir les projets écologiques. Cette instance serait mieux en mesure de faire respecter le droit à un environnement sain et par ricochet, aurait l'effet de renforcer les droits de la personne.

Table des matières

Introduction	1
I. Le mouvement écologique	4
Paradigmes du mouvement écologique	4
Paradoxes du mouvement écologique	18
Résumé et transition	19
II. Communauté élargie	24
La modernité	24
L'éthique de la terre	28
La biorégion	35
Communauté humaine élargie	37
Résumé et transition	38
III. Le système d'États moderne et la logique écologique	42
L'État communautarien et l'État procédural	43
La logique écologique	54
Résumé et transition	60
IV. Le nationalisme et le souci écologique	65
Le souci écologique	65
L'État procédural et l'État communautarien	66
Identité culturelle et identité morale	70
Institutions cosmopolites	72
La post-modernité et le souci écologique	82
Résumé et transition	84
V. Conclusion	86
Bibliographie	90

Introduction

Nous sommes à une époque où le discours autour du thème de l'environnement prend de plus en plus d'importance. Son importance plus grande nous laisse croire que l'écologie pourrait devenir une valeur intériorisée. Ce mémoire spéculé sur la nature de cette appropriation. Est-il possible, pour nous Occidentaux, de développer un rapport à la nature qui n'en soit pas un de domination et d'exploitation où celle-ci est réduite à un objet périphérique, un outil à utiliser en cas de besoin. Si non, pouvons-nous tout au moins utiliser la nature de manière à ne pas mettre en péril l'espèce humaine. Nous pouvons déjà être assurés-es que la prise de conscience actuelle de notre vision réductrice du monde est un pas dans cette direction. D'autre part, pourrions-nous envisager que le développement prenne un caractère particulier pour chaque culture. C'est ici que l'impératif écologique pourrait devenir un trait culturel bien senti et essentiel ; un souci existentiel qui pourrait prendre différentes formes culturelles. Dans ces pages nous nous demanderons comment et à quelles conditions le discours sur l'environnement pourrait influencer nos identités collectives et conséquemment ce que nous exigeons de nos gouvernements.

Il peut paraître injustifié de comparer l'intérêt pour la sauvegarde de l'équilibre des écosystèmes en général à l'intérêt et l'affection que nous portons à notre langue maternelle, aux valeurs que chérissent notre groupe culturel ou notre nation. Pourtant, à bien des égards, le mouvement écologique a des raisons de supporter la comparaison. En effet, qu'y a-t-il de plus naturel, de moins choisi en nous, que notre appartenance

première à la nature ? C'est là-dessus que mise plus ou moins explicitement la pensée écologique pour gagner notre adhésion.

Parfois un arrière plan de mysticisme s'ajoute à cette redécouverte de la nature, phénomène que nous pouvons aussi observer dans des cultures qui se redécouvrent soudainement. Dans un cas comme dans l'autre ce fondamentalisme conduit à l'impasse parce qu'il est construit sur des notions obscures qui serviront ensuite à exclure arbitrairement les autres et leurs projets.

Mais le lien entre le nationalisme et la pensée écologique ne saurait être qu'à ce niveau qui laisse, du nationalisme et de la pensée écologique, une très mauvaise impression. Nous analyserons le nationalisme et la pensée écologique dans ce que ces deux mouvements ont de positif, de constructif et de progressiste.

Le premier chapitre de ce mémoire décrit les différents paradigmes écologiques qui ont accompagné l'activité économique des Occidentaux depuis l'industrialisation. Ce chapitre met en perspective les différentes solutions envisagées pour remédier à des problèmes de plus en plus globaux. Nous sommes passés-es d'une activité économique totalement indifférente à l'environnement à une activité économique qui tente de devenir «verte».

Dans le deuxième chapitre nous discuterons les fondements philosophiques de notre vision du monde qui prévaut depuis la modernité. Ces fondements philosophiques sont des balises conceptuelles qui nous ont amenés-es à nous représenter la nature comme un objet inerte, passif, à notre disposition. Cette vision du monde est remise en question, entre autres, par les penseurs de l'écologie profonde et ses précurseurs. Parmi ceux-ci, certains nous proposent une nouvelle définition de la communauté éthique qui inclurait

les humains et les non-humains dans un même ensemble. Outre ces changements au niveau de la définition de la communauté éthique, la pensée écologie implique une appartenance moins ethnique que biotique. De là, il y a une remise en question de nos concepts de communauté et de territoire qui s'impose d'elle-même.

Le troisième chapitre aborde cette réévaluation dans un cadre politique. Nous nous questionnons d'abord sur la définition éthique de l'État moderne dans le but éventuel d'évaluer si le mouvement écologique peut trouver une assise dans le système étatique moderne et ceci, conformément à la raison d'État. Maffesoli nous apporte un point de vue post-moderne. Il nous décrit la nouvelle logique écologique qui est, ni plus ni moins, que l'opposé de la logique économique si caractéristique encore du système d'États moderne. Cependant, à y regarder de plus près, nous avons de bonnes raisons de croire que ladite logique écologique est l'aboutissement hédoniste ou l'inflation pathologique de la modernité. Le mouvement écologique n'en tire pas des assises satisfaisantes et devra chercher ailleurs ses appuis les plus solides.

Le dernier chapitre traite à proprement parler de la question nationale, de l'identité collective et de la conscience écologique. Nous essayerons de dénouer les rapports entre ces pôles d'adhésion. Les institutions cosmopolitaines semblent être les plus prometteuses comme cadre pour promouvoir un droit à l'environnement sain et le renforcement des droits de la personne.

Chapitre I

Le mouvement écologique

Avant d'analyser le mouvement écologique et son impact sur l'identité collective, il est de mise d'expliquer ce que nous entendons par ce mouvement. La première constatation est que ce mouvement n'est pas sans paradoxes, qu'il comprend plusieurs paradigmes et qu'il s'associe avec des groupes aux idéologies très différentes. Nous devons donc présenter brièvement le mouvement écologique dans ses larges contours, si indéterminés qu'ils puissent nous paraître, afin d'en mieux comprendre les apparentes incohérences. La deuxième constatation que nous devons faire est que tous nous sommes influencés-es par le mouvement écologique de sorte que nos actions les plus quotidiennes sont souvent entreprises à la lumière de ses impératifs.

Nous sommes tous portés par une nouvelle esthétique, laquelle nous suggère qu'elle est la taille idéale d'une maison, d'une communauté ou encore d'une organisation. Les préoccupations écologiques font partie intégrante de ce nouveau paramètre esthétique. Même si les discours qui s'y réfèrent ont parfois l'air contradictoires, ils font tous partie d'un même mouvement dont la logique profonde nous échappe encore. (Mercier 1992,15)

Paradigmes du mouvement écologique

L'écologie est la science qui étudie les relations des organismes vivants entre eux et avec leur environnement. Le mouvement écologique pour sa part comporte une portée pratique qui l'amène à prendre position sur la place publique sur les questions de l'aménagement environnemental. Les divergences au sein du mouvement écologique apparaissent à ce niveau puisque la nature du rapport entre l'humain et son

environnement est loin de faire l'unanimité. Ces divergences reposent sur des conceptions différentes de la nature, de l'humain et de leur interaction.

Nous reprendrons Michael E. Colby (1990) pour sa classification des modèles d'aménagement environnemental en cinq paradigmes de développement. Il s'agit de l'horizon économique, de la protection de l'environnement, de l'aménagement des ressources, de l'éco-développement et de l'écologie profonde.

Il faut ajouter que ces paradigmes ne sont pas des catégories nettement tranchées. Entre chaque paradigme, il y a des éléments qui disparaissent ou qui persistent en prenant dans le paradigme voisin une importance différente. Cette partie du travail est moins philosophique que descriptive. En effet, il nous apparaît très important de mettre en évidence les différentes prises de conscience collective qui ont prévalu dans nos sociétés occidentales concernant notre rapport à la nature, si nous voulons adéquatement faire le lien entre le courant de pensée écologique, l'identité culturelle et l'identité nationale.

1. L'horizon économique

L'horizon économique (Frontier Economics) est le paradigme qui a prédominé jusqu'en 1960 dans les pays industrialisés (Boulding 1966). Il considère la nature comme une réserve inépuisable de ressources (matières premières, énergie, eau, sol, air) à être utilisées pour le bénéfice des humains. Aussi selon cette vision, la nature peut absorber indéfiniment tous les sous-produits de ce développement en ses différentes formes, y compris la pollution et la dégradation écologique. La science économique qui correspond à ce paradigme est insensible à son impact sur l'environnement naturel en théorie comme en pratique. Le système économique est représenté dans le manuel standard par un

mouvement circulaire fermé entre la production et la consommation. La capacité de l'écosystème à soutenir le cycle est prise pour acquise. L'économie capitaliste et l'économie marxiste, au chapitre de leur relation avec la nature, se ressemblent. Il n'y a que la disponibilité des ressources humaines et la mobilisation des capitaux pour les infrastructures qui peuvent limiter la production. Il existe une foi indéfectible dans les capacités intellectuelles des humains et dans le perfectionnement technologique pour résoudre les problèmes de rareté. La solution est alors habituellement la substitution du produit que la rareté aura rendu trop coûteux.

It is a paradox of economics that «value» is generated by creating scarcity ; depleting and degrading resources increases their measured value, but it usually hurts people, the economy and the functionality of the ecosystem on which they rest. This paradox results from a narrow definition of efficiency within modern economics' *exchange* theory of value ; only resources that are considered scarce must be used efficiently, so that non-scarce items inexorably become scarce, and therefore valuable. Meanwhile the people and economies whose survival/sustainability depends on the *use* of those resources become increasingly vulnerable. (Colby 1990,10)

Cette relation entre l'humain et la nature se fait aux dépens des autres espèces de l'écosystème et, bien que cela soit peu reconnu à cette époque, aux dépens aussi des humains. En apparence cependant, l'humain est le grand gagnant ; il-elle est au centre du monde selon un modèle anthropocentrique de relation dans lequel la nature est subordonnée à un rôle instrumental. Encore là , sous le régime relativement décentralisé du capitalisme, comme sous l'économie planifiée marxiste, l'attitude est semblable. Les deux visent la croissance économique sans répit et le progrès matériel constant. Ce qui les différencie est la stratégie de développement adoptée pour atteindre cet objectif. Quel type de propriété doit-on promouvoir ? Quel genre d'équipe porter au gouvernement et quels mandats lui accorder ? Comment redistribuer les revenus de production ?

La plupart des pays en voie de développement ont pris pour modèle les pays industrialisés et se sont soumis aux programmes structurels imposés par les institutions internationales de développement et de financement. Les dommages causés à l'environnement tout comme la croissance démographique sont perçus comme un mal nécessaire pour passer d'un développement préindustriel à un stade plus avancé. Cette augmentation de la population accroît aussi la consommation de ressources naturelles et la quantité de pollution et de dégradation des écosystèmes. Cependant, ce mal nécessaire ne répond malheureusement pas à l'attente des principaux intéressés. Non seulement la prospérité et le démarrage technologique ne sont pas au rendez-vous, mais en plus, l'écosystème est souvent durement destabilisé. À ceci s'ajoute le constat que l'écosystème des pays tropicaux est beaucoup plus vulnérable que celui des pays tempérés et donc, les problèmes d'environnement auxquels ils ont à faire face sont beaucoup plus sérieux. Le pays tropical doit affronter l'épuisement de ses ressources naturelles et la destruction écologique qui sont souvent irréversibles à l'échelle d'une vie humaine. Le pays tempéré vit des problèmes de pollution qui sont plus facilement réversibles (sauf que ces dernières années, de nouveaux phénomènes qui pourraient être irréversibles touchent aussi les pays tempérés; nous pensons par exemple au réchauffement de la planète).

In the late 1980s, most developing nations have come to see that they are damaging their own future prospects by pursuing development strategies and policies that are unsustainable, though they often feel that they have no choice. A vicious circle of poverty and ecological destruction has been set up, often as a direct result of «development», with a unifying theme of increasing marginalization of people and the land on which they live. Natural resources and ecological services are now becoming «scarer», and so economic practice must incorporate them. (Colby 1990,12)

La principale lacune de ce paradigme tient au fait qu'il est tout à fait inconscient de la dépendance de l'économie humaine vis-à-vis du capital naturel qu'elle utilise ou qu'elle détruit. Il est également inconscient de l'équilibre délicat entre des processus écologiques interdépendants qui supportent toute vie et sa santé (cycle de l'eau, filtration de l'eau et de l'air, régulation des climats, régulation des gaz atmosphériques).

2. Protection de l'environnement

La protection de l'environnement est une modeste variation du paradigme précédent. Elle s'est développée après la publication du livre de Rachel Carson, *Silent Spring* en 1962. L'écosystème demeure un élément extérieur à l'économie et la foi inébranlable dans le progrès technologique et les produits de substitution existe toujours. La protection de l'environnement consiste à contrôler les dommages faits à l'environnement en les réparant et en limitant les activités qui le détruisent. C'est une approche défensive qui consiste à soigner plutôt qu'à prévenir. En d'autres termes, c'est l'approche «end of the pipe» ou «business-as-usual, plus a treatment plant». C'est une approche coûteuse comparativement à une approche du développement qui serait compatible avec l'équilibre écologique. Somme toute, ce paradigme a légalisé l'environnement comme facteur économique externe. Des niveaux de pollution sont définis, mais selon les critères acceptables pour une économie à courte vue, en d'autres termes, selon des critères électoralistes plutôt que suivant des mesures nécessaires pour maintenir en santé l'écosystème. La dispersion de la pollution est une pratique courante pour solutionner le problème, solution qui, nous le savons maintenant, est une bombe à retardement. Nous n'avons qu'à penser aux pluies acides.

Au niveau du régime de propriété, c'est la propriété privée qui est considérée comme la plus propice à favoriser le meilleur développement. La propriété commune est associée à une inévitable dégradation de l'environnement et à l'épuisement des ressources naturelles (Hardin 1968). Cependant cette condamnation tient plutôt à une croyance socialement et culturellement biaisée qui ne correspond pas aux faits. Le discrédit qui accable un régime de propriété en commun est en parti dû à ce qu'il est confondu avec le régime de propriété à accès ouvert au public (Snyder 1990). Dans le cas de la propriété en commun, seulement un certain nombre de personnes ont accès à la propriété commune et ceci en suivant des règles de droit et de devoir bien spécifiques, alors que les autres en sont exclus-es. Dans le deuxième cas, à propriété où prévaut le libre accès, tout le monde fait ce qu'il-elle veut.

Actuellement la politique de globalisation des marchés ne protégé pas les propriétés communes et le sentiment de responsabilité collective qui y est associé. À certains égards, cette globalisation n'est pas sans rappeler l'époque colonialiste qui étendait le régime de la propriété privée dans les pays colonisés. Le « General Agreement on Tariffs and Trade » (Gatt), couplé de différents accords commerciaux régionaux, sont tous dirigés vers l'expansion d'un système international de commerce fondé sur la propriété privée et l'accès public (open access). Certains groupes sensibles aux questions environnementales craignent que cette liberté dans les lieux communs apportera la ruine pour tous (Berkes 1993, 74).

Pour les pays en voie de développement la question de la protection de l'environnement est coûteuse parce que c'est toujours, sous ce paradigme, un facteur externe à l'économie. Vu leurs situations précaires, ils préfèrent se passer de cette

externalité. D'autre part, il leur paraît injuste d'être contraint de s'occuper de problèmes de pollution et de protection de la nature dans leurs propres projets de développement. Sous certains égards, c'est une préoccupation de la classe moyenne des pays riches qui a maintenant le luxe de se soucier de « certains » des impacts du développement sur la nature ; ceux qui touchent à la santé et à la jouissance esthétique des milieux que fréquentent les gens de cette classe. Pour les populations des pays pauvres, qui n'ont même pas encore goûté aux résultats promis du développement, qui en sont encore à satisfaire leurs besoins élémentaires immédiats et pressants, cette exigence nouvelle est parfois lourde à porter. Parce que l'analyse économique considère seulement ce qui est monnayable pour faire ses évaluations, et que la conservation ou la perte d'une ressource naturelle ne sont pas encore évaluées en termes monétaires, les impacts environnementaux, sous ce paradigme, ne sont pas pris en considération dans les coûts de production. Pareillement, l'activité de développement qui a un impact positif sur l'environnement n'est pas appréciée comme ayant une valeur économique.

Le bilan des activités est finalement négatif pour la nature et apparaît sous l'opposition environnement versus développement. L'interaction entre l'humain et la nature est anthropocentrique. La création de parcs nationaux et le nettoyage des méfaits de la pollution sont accomplis pour le bénéfice de l'humain, de ses besoins esthétiques et de sa santé. Les économistes continuent de s'intéresser seulement à l'économie de marché et aux flux monétaires. L'économie de la nature n'est pas prise en considération, pas plus que l'économie de survie ; l'économie de la nature étant l'ensemble des processus qui transforment physiquement la matière et l'énergie dans la nature (Rees 1993, 44), et l'économie de survie étant une foule d'activités auxquelles s'adonnent les humains, qui

ne sont pas médiatisées par le système monétaire mais qui néanmoins leur permettent de mieux vivre quand ce n'est pas la base essentielle pour leur survie.

3. Aménagement des ressources

L'innovation principale dans le paradigme de l'aménagement des ressources est qu'il élargit les types de capitaux et de ressources qui sont inclus dans l'évaluation et la planification d'un projet de développement. En opposition avec ce qui avait cours dans le paradigme purement économique, l'épuisement des ressources est une donnée maintenant à considérer. La pollution, par exemple, est donc évaluée comme une ressource négative qui cause la dégradation du capital naturel au lieu d'être simplement considérée comme un facteur externe et étranger au calcul économique. Une dynamique plus globale est prise en considération au début des années 1970. L'économie dépasse le cercle fermé de la relation entre la mobilisation du capital et des ressources humaines. Elle inclut aussi l'approvisionnement et la demande en ressources naturelles telles l'énergie, les métaux, les pêcheries, la forêt, les sols et l'eau qui commençaient à devenir plus rares, et l'existence de ressources négatives comme la pollution. Un ouvrage clef de cette époque, *The Limits to Growth*, préparé par le Club de Rome, présente en 1972 une analyse systémique du mode de vie en pays industrialisés. Cette analyse démontrait que si aucune mesure corrective n'était mise en place, l'humanité se dirigeait vers une catastrophe environnementale. Ce document et d'autres de même nature n'ont pas reçu l'attention qu'ils méritaient des « décideurs ». Ils ont été rangés comme étant d'un pessimisme exagéré puisqu'ils ne prenaient pas en compte le potentiel des changements technologiques, les possibilités de substitution et le mécanisme régulateur des prix. Ces

analyses ont donc été mises au rancart du discours politique des années 80, à une époque où l'économie à courte visée électoraliste prenait les devants, accompagnée d'un optimisme indéfectible pour les exploits technologiques et d'une foi nouvelle dans les lois du marché et la croissance du commerce.¹ La crise de la dette a aussi relégué au second plan la survie des écosystèmes pour plutôt satisfaire les créanciers (George 1988).

C'est donc en marge des centres de décision que se sont poursuivis des travaux de recherche selon une approche systémique. En fait, plusieurs des prédictions avancées par ces chercheurs et décriées comme étant inutilement pessimistes par les «décideurs» sont devenues des problèmes réels. Des biens communs planétaires tels l'atmosphère en général et la couche d'ozone en particulier, le système climatique, les ressources océaniques, sont devenus des problèmes communs pour lesquels les instruments légaux, économiques, politiques, institutionnels et conceptuels dont nous disposons aujourd'hui sont inadéquats. Sous le paradigme de l'aménagement des ressources, la stabilisation de la population dans les pays en voie de développement et la réduction de la consommation dans les pays industrialisés (par un accroissement de l'efficacité) sont absolument nécessaires pour atteindre un développement durable, c'est-à-dire un développement qui satisfait les besoins actuels sans compromettre ceux des générations futures. Le «risk management» est une nouvelle discipline née avec ce paradigme. Il consiste à évaluer la possibilité et l'étendue des différentes menaces à l'équilibre écologique que comporte un projet de développement.

¹ L'histoire se répète aujourd'hui. Des recommandations du Sommet de Rio tenu en 1992 sur les questions de l'environnement et du développement subissent actuellement la même mise à l'écart. Ainsi le gouvernement canadien juge maintenant les objectifs de réduction des gaz à effet de serre irréalistes par rapport aux exigences de croissance économique (Cornellier 1997, A1).

Donc l'impératif de croissance économique demeure toujours le premier but du développement mais l'on comprend maintenant que le développement doit être durable et que la croissance doit être verte. Le défi consiste à intégrer l'économie de la nature à l'économie de marché. L'approche demeure anthropocentrique ; la détérioration de la nature est condamnable à cause des conséquences néfastes pour l'humain. La nature a maintenant une valeur marchande. Il s'agit maintenant d'évaluer ce que chaque ressource naturelle vaut. Le pollueur paie. Le coût social de la pollution est inclu à l'activité économique au lieu d'être confié à l'État qui, par le biais de technologies nouvelles et coûteuses, essayait de lui faire face.

4. Éco-développement

Sous l'éco-développement, le but est de réorganiser l'activité humaine pour qu'elle soit en synergie avec le fonctionnement de l'écosystème.

The model of the closed economic system is replaced with the «biophysical economics» model of a thermodynamically open economy embedded within the ecosystem : biophysical resources (energy, materials, and ecological processing cycles) flow from the ecosystem into the economy, and degraded (non-useful) energy and other by-products (pollution) flow back out to the ecosystem.... It would attempt to move from polluter pays to «pollution prevention pays» by restructuring the economy according to ecological principles to reduce this «throughput». (Colby 1990, 24)

Ainsi, il n'est pas seulement question d'améliorer l'efficacité de la production, mais aussi de penser en terme de synergie en développant des procédés agricoles et industriels qui imitent les procédés de l'écosystème. Par exemple, nous pouvons utiliser les sous-produits inutiles à un type de production comme ressources pour un autre type de production. Chaque écosystème a son taux propre de production d'énergie et de matière,

et son taux propre d'absorption des déchets. Sa capacité à soutenir l'activité économique humaine est toujours difficile à déterminer et dépend de la relation entre divers facteurs tels la capacité à produire de nouvelles ressources et à assimiler les déchets, et de la technologie employée pour améliorer cette capacité.

À part l'insistance mise sur l'utilisation de sources d'énergie renouvelables, propres, efficaces, l'éco-développement préconise la prise de conscience collective par l'éducation à l'environnement naturel et l'information pertinente. L'éco-développement se représente l'activité économique comme participant aussi à une qualité de vie et d'expérience et non seulement comme la gestion de la matière et de l'énergie transformée par les humains. D'une certaine manière, on met ainsi plus d'importance sur la bonne vie plutôt que de se perdre dans la consommation et la production compulsives. De plus, la connaissance et l'expérience des peuples indigènes y sont grandement valorisées. Tout cela mène l'humain à un enracinement dans la communauté biotique. Du conflit entre l'approche anthropocentrique et l'approche biocentrique, on se définit comme écocentrique. L'humanité n'est ni supérieure à la nature comme nous le rencontrons dans les paradigmes de l'horizon économique, de la protection environnementale et de l'aménagement des ressources ; et l'humanité n'est ni en dessous. Le but de l'approche écocentrique est d'établir une relation écologiquement harmonieuse entre la communauté et la nature, entre la communauté d'une écorégion et celle d'une autre, et entre l'ensemble des communautés et leur écorégion pour soutenir l'équilibre biotique de la planète. L'éco-développement vise à intégrer les préoccupations économiques, écologiques et sociales dans le projet de développement. Ainsi des idées défendues par le paradigme de l'aménagement des ressources telles le pollueur payeur ou l'allocation de permis de

pollution ne sont pas acceptées par les partisans de l'éco-développement. Ces solutions n'incorporent pas le facteur d'incertitude propre à tout système délicat que l'on modifie. De plus la question d'équité sociale y est ignorée (Colby 1990, 27).

Les caractéristiques du milieu naturel sont très importantes comme élément de départ à la base du développement. Ici le savoir indigène est mis à contribution, entre autres au niveau de modèles de préservation et de développement des biens communs. Le développement d'un milieu est l'affaire de tous ceux et celles qui le partagent, et qui, en quelque sorte, y font leurs racines. D'une conscience globale s'élabore les responsabilités locales.

L'éco-développement est basé sur la reconnaissance que l'humain et la nature ne sont pas aussi séparés-es et étrangers-ères l'un-e à l'autre que la philosophie occidentale l'avait supposé. L'éco-développement vise l'intégration plus harmonieuse de l'humain à la nature.

5. Écologie profonde

L'écologie profonde est une approche philosophique critique de notre rapport actuel avec la nature qui a pris forme à partir de 1972. En 1973, Naess articulait sa distinction entre l'écologie profonde et l'écologie douce, cette dernière étant plus anthropocentrique que la première. Théorique, elle est aussi présente dans la pratique. Nombreux sont les groupes écologiques qui pourraient s'en réclamer plus ou moins les exécutants sur le terrain. Nous pensons à Earth First !, Greenpeace, Les Amis-es de la Terre et plusieurs groupes politiques verts pour n'en nommer que quelques-uns. L'écologie profonde ne croit pas en la réforme ou l'amélioration du système actuel. Ce ne serait que retarder le

chaos final ou déplacer les problèmes sans les régler. L'écologie profonde propose un changement radical pour attaquer les problèmes de base caractéristiques des systèmes tant capitaliste que socialiste: le mythe de la croissance économique, la rationalité instrumentale, et la réification de la nature (Tim Luke 1988). L'écologie profonde veut restaurer une relation équilibrée entre l'humain et la nature.

Beaucoup d'influences théoriques, pratiques et spirituelles cohabitent dans l'écologie profonde, toutes utilisées dans le but de critiquer et de rendre non légitime la façon de voir et comprendre le monde actuellement ; façon qui est institutionnalisée pour soutenir nos sociétés industrielles avancées. C'est une critique normative qui vise à changer notre manière d'être dans le monde. En ce sens, ses solutions se veulent plus compréhensives que les solutions à la pièce présentes dans l'écologie douce. « ... the deep ecology sense of self requires a further maturity and growth, an identification which goes beyond humanity to include the nonhuman world » (Tim Luke 1988, 70).

De plus, l'écologie profonde s'inspire de tradition venant de partout : la chrétienté franciscaine, la philosophie de Heidegger, l'éthique des écosystèmes d'Aldo Léopold, le Taoïsme, le Bouddhisme, les religions tribales des chasseurs cueilleurs, la métaphysique occidentale (Héraclite, Whitehead, Spinoza), la culture amérindienne, le romantisme européen (Goethe, Rousseau, Blake, Wordsworth, Coleridge, Shelley), le transcendentalisme américain (Emerson, Thoreau, Whitman, Muir), la «beat philosophy» (Ginsberg et Synder), la contre-culture des années 60 (Watts, Reich, Roszak), l'écologie sociale (Bookchin), et l'éco-résistance (Rodman, Berg, Dasmann et Abbey) (Tim Luke 1988, 68).

À cette mosaïque de sources, viennent s'ajouter une grande diversité de thèmes : il est question de l'égalité entre les espèces ; d'une réduction majeure de la population ; d'autonomie régionale et de réduction du périmètre des échanges commerciaux à l'ensemble de régions avoisinantes ; de la survie des traditions et des minorités ; de la promotion de la diversité biologique et culturelle ; de planification décentralisée ; d'une économie qui n'est pas orientée vers la croissance, de l'utilisation de technologies simples et non dominantes ; de reconnaissance du savoir indigène ; de réalisation de soi plutôt que d'accumulation matérielle, etc.

Il est donc difficile de porter un jugement global sur le mouvement de l'écologie profonde, les influences et les thèmes étant si diversifiés que parfois des sensibilités différentes et contradictoires se côtoient. Cependant, le mouvement ne se formalise pas trop de ces oppositions car, pour lui, la diversité est saine. Plusieurs des pistes de réflexion sont prometteuses, mais d'autres sont irréalistes pour maintenant ou même potentiellement dangereuses. Par exemple, il ne saurait être question d'envisager concrètement une diminution importante de la population humaine mondiale alors que nous ne pouvons pas encore la contrôler (dans les normes de l'éthique). Dans cet ordre d'idée les zélés de la réduction pourraient laisser courir une épidémie mortelle pour le bien de l'humanité! Aussi c'est au cas par cas qu'il convient le mieux d'analyser le mouvement de l'écologie profonde.

Selon Colby (1990, 15), ce mouvement semble être plus conservateur que créatif, bien que la créativité soit l'un des éléments moteur de l'humanité. Il faut reconnaître cependant que l'écologie profonde est le berceau de plusieurs critiques très pertinentes de la pensée occidentale. Outre des déraillements mystiques ou absolutistes qu'elle présente

dans ses pires cas, qui ne sont pas représentatifs du mouvement et que nous devons critiquer, l'écologie profonde est un paradigme intéressant parce qu'il force le carcan de nos idées reçues au sujet de la nature. C'est souvent une version édulcorée, remaniée, critiquée, adaptée, bonifiée de ces idées qui infiltrent finalement notre quotidien.

Paradoxes du mouvement écologique

À travers ces paradigmes, nous pouvons mieux comprendre certains paradoxes. Comment le mouvement écologique peut-il être politiquement de gauche et de droite, centralisateur et décentralisateur, utiliser la rationalité scientifique et la rejeter, vouloir imposer une diminution de la population humaine et défendre le droit à la diversité et à la différence. Souvent ces paradoxes s'expliquent en connaissant le paradigme d'où émerge la prescription. Ainsi dans le paradigme de la protection de l'environnement, il est logique d'être orienté vers la technologie et ses progrès. Dans l'écologie profonde l'orientation est contraire. Il en va de même pour la décentralisation qui trouve sa niche favorite dans l'écologie profonde et l'éco-développement alors qu'elle n'est pas un élément pris vraiment en considération dans le paradigme de la protection de l'environnement.

D'autres facteurs peuvent aussi expliquer les paradoxes qui nous laissent croire que le mouvement écologique est incohérent si nous n'en avons pas une compréhension nuancée. Les groupes écologistes doivent souvent faire des alliances stratégiques avec d'autres groupes idéologiques (Mercier 1992). Pour ce faire ils doivent parfois mettre en veilleuse certaines revendications et miser sur d'autres, ou modifier leur langage pour préserver l'alliance. Ainsi dans une alliance avec un parti politique de gauche qui mise

sur la redistribution des richesses, il peut être difficile de remettre en question l'impératif de la croissance économique. Il vaudra mieux choisir les points de la plate-forme électorale des écologistes qui seront plus facilement réconciliables avec ceux de la plate-forme électorale des sociaux-démocrates. D'autre part, parfois la situation est tellement détériorée écologiquement que la solution au plus pressant nécessite un recours à la technologie et à la bureaucratie. Ainsi nous voyons l'écologiste utiliser la logique du système de production qui prévaut actuellement en espérant la retourner contre elle-même. Donc dans un même mouvement nous rencontrons ceux et celles qui évoquent les voies de l'avenir encore sous des formes plus ou moins utopiques ; et nous rencontrons aussi ceux et celles qui, par pragmatisme, se sont résolus-es à contrer les problèmes causés par l'industrialisation avec les moyens disponibles.

Résumé et transition

Nous pouvons donc résumer les cinq paradigmes en ces termes :

1. L'économie traditionnelle a engendré la destruction systématique d'écosystèmes et, indirectement, de sociétés humaines qui avaient l'habitude de vivre en harmonie dans ce milieu.
2. Quand les effets néfastes de l'économie classique sont devenus des risques généralisés pour la santé de la population des pays industriels, quand la qualité de vie de ces personnes a diminué en terme d'esthétique du milieu, des mesures technologiques ont été prises pour «dispenser le problème». La nature est perçue comme distincte et étrangère à l'humain. Ses problèmes sont considérés en isolation les uns des autres et les responsabilités pour les résoudre également. Chaque problème est résolu à la

pièce, généralement par le gouvernement. Il n'y a pas de vision systémique ou holistique. Dans ce contexte la propriété privée est considérée comme la seule pouvant efficacement gérer le développement de l'environnement. La propriété commune devient une aberration indéfendable. En même temps les préoccupations pour l'environnement sont considérées par les pays pauvres comme des problèmes pour les pays riches, un luxe auquel le pays en voie de développement ne peut souscrire sans nuire à son propre intérêt immédiat à se développer aussi.

3. L'engouement pour la globalisation du commerce et le miroitement persistant des progrès technologiques ont mené un tel bruit que les avertissement contenus dans des analyses plus systémiques sont passés presque sous silence. Les pays pauvres et les pays riches se sont pris dans l'engrenage idéologique du paiement de la dette aux banques, de la rationalisation, de la mondialisation, et de la compétitivité, au prix souvent passé sous silence, de plus de misère dans les populations et de laxisme pour les problèmes environnementaux. En pays pauvres, la population devient victime de son gouvernement qui doit accepter la dévastation du capital naturel du pays pour satisfaire les créanciers étrangers. Parallèlement aux études systémiques, une approche plus globale intègre dans les coûts économiques, l'utilisation des ressources naturelles et la dégradation de l'environnement. Le pollueur paie.
4. L'éco-développement mise sur une synergie entre l'humain et la nature. L'action humaine doit tenir compte de la capacité de l'environnement à produire les ressources sans dépasser sa capacité de se régénérer. La technologie peut aider la nature dans ce processus. Cette approche mise sur l'enracinement de l'humain à un milieu qu'il

comprend et respecte. Elle mise aussi sur la participation de tous dans les prises de décision qui affectent leur environnement naturel.

5. Nos habitudes d'action ont à être repensées jusque dans leurs assises philosophiques.

L'écologie profonde, bien que prenant plusieurs pistes de réflexions différentes et contradictoires, offre ce questionnement.

A travers ces cinq paradigmes de développement, nous pouvons constater une ouverture progressive à la nature. Dans l'horizon strictement économique, celle-ci est une extériorité qui ne mérite aucune considération. Dans le paradigme de l'écologie profonde, la nature est en synergie avec l'humain. Plus précisément, par rapport à notre thème de recherche, de quoi avons-nous pris conscience en passant d'un paradigme à l'autre ?

Jusqu'à tout récemment, la société humaine de nos pays industrialisés se concevait comme étant séparée de la nature. De plus, cette même société humaine se concevait elle-même comme étant compartimentée en différentes fonctions et ce, afin de mieux répondre à des tâches spécifiques dans cette société. Ainsi le modèle d'organisation de l'État consiste à diviser le travail en plusieurs ministères afin de résoudre des problèmes bien isolés et spécifiques, détachés du tout. La relation entre l'humain et la nature est anthropocentrique, au dépens des autres espèces et de l'écosystème.

Les problèmes environnementaux ont ébranlé cette conception. D'abord nous avons pu constater que la survie de l'humanité dépend de l'environnement et de la nature. Bien plus, de la qualité de l'environnement dépend aussi la survie actuelle de millions de personnes, surtout en pays pauvres. En pays riches la perte de qualité de l'environnement naturel se traduit surtout par la perte de qualités esthétiques et sanitaires. À mesure que

l'on progresse dans les paradigmes, la prise de conscience du problème écologique devient plus globale puisque le temps ayant permis des effets cumulatifs, les problèmes deviennent plus graves, plus larges, plus irréversibles. De problèmes locaux, ils prennent des proportions mondiales. Plus de personnes sont affectées-és, et des vies sont mises en danger quand ces personnes sont expulsées-és de leur milieu de vie par le déséquilibre écologique.

Les problèmes écologiques demandent des solutions globales qui doivent dépasser l'intérêt particulier de l'État-nation et parfois nécessitent des entorses à leur souveraineté. Le mouvement écologique a réussi à faire intégrer la dimension écologique dans le calcul économique. Il semble que désormais l'avenir de l'économie de marché et de l'économie de la nature devront être en synergie. Cela ne pourra qu'avoir des conséquences sur la définition future de l'État-nation. Ne serait-il pas souhaitable de subordonner l'intérêt national à l'intérêt global de la biosphère ?

D'autre part, à qui appartiennent les ressources terrestres ? L'air et le soleil par exemple, ont jusqu'à ce jour été un bien commun. Cependant ils deviennent de plus en plus rares et il pourrait donc être rentable de les privatiser et de les exploiter comme une marchandise à vendre parmi les autres. Le mouvement écologique, d'une certaine tendance présente un nouveau rapport à la nature basé sur des approches alternatives qui relient l'économie à la dignité humaine et à la survie de la biosphère. C'est un programme qui n'est pas sans remettre en question l'ordre international actuel où l'on se bat pour l'accès et le contrôle de ressources naturelles, de territoires, et de populations captives.

Comme nous l'avons vu, le mouvement écologique est souvent en relation étroite avec d'autres mouvements sociaux. Le fait qu'il puisse être associé à des mouvements aussi divers que le mouvement nationaliste (Khalyi 1994), religieux (Rousselet 1994) et politique tant de droite que de gauche ; le fait qu'il puisse s'associer à des paradigmes de développement économique différents et même antagonistes pourrait signifier, à tort, que le mouvement écologique manque de définition propre. Nous croyons plutôt que l'alliance entre le mouvement écologique et ces autres discours s'explique par un contexte particulier et non pas par similarité structurelle ou une affinité idéologique. Il serait précipité par exemple de prétendre que le mouvement écologique partage la même idéologie que le mouvement nationaliste, ce premier n'étant pas nécessairement pour la cause souverainiste ou de l'autodétermination. Il serait aussi faux de croire que le mouvement écologiste a une similarité structurelle avec le mouvement religieux et qu'il s'engage sur le terrain de la transcendance. Ces alliances indiquent plutôt que le mouvement écologique ne saurait se réduire à la recherche et au développement au niveau de la science de l'écologie. Il se définit avec le politique, l'économique, le spirituel et les identités collectives, confirmant ainsi sa dimension compréhensive.

Chapitre II

Communauté élargie

Comme nous l'avons vu, la société occidentale se concevait, jusqu'à tout récemment, en parfaite séparation par rapport à la nature. Dans ce chapitre nous allons tout d'abord présenter des justifications philosophiques qui ont soutenu cette croyance. Dans un autre temps, nous considérerons des justifications que présentent les tenants-es de l'écologie profonde ; justification pour élargir la communauté des humains à une dimension plus large qui inclurait les entités de la faune, de la flore, et l'environnement naturel en général.

La modernité

La modernité a sa source dans le désenchantement de la nature qui s'effectue sous l'égide de la raison et de la science. Avec son pouvoir de raison distinctif, l'humain est placé au sommet de la hiérarchie dans la nature. La science, dans sa méthode, pour sa part, interdit tout rapport émotif à la nature.

Descartes, Galilée, Newton et Kant, pour en nommer quelques-uns, ont rendu explicite cette nouvelle relation de l'humain à la nature. Descartes, dans *Discours de la Méthode* par exemple, considère que l'humain se distingue du reste de la création parce qu'il-elle utilise le langage et la raison. Ce qui est non humain ne possède ni esprit, ni conscience et doit donc être considéré comme un objet qui fonctionne mécaniquement. L'humain est donc dispensé-e de toute responsabilité envers les animaux non humains à moins que leurs traitements affectent d'autres humains (Descartes 1953, 163-67).

Pour sa part Kant, dans *Lectures on Ethics*, estime que la raison est une valeur intrinsèque et un bien en lui-même qui mérite d'être privilégié. Seulement l'être rationnel mérite d'être traité moralement. Tous les humains, puisqu'ils-elles possèdent la raison, sont donc engagés-es à un but commun, établir un monde rationnel. Pour y arriver, Kant considère que l'action moralement acceptable consiste à aider les autres êtres rationnels puisque ceux-ci contribuent à réaliser un monde rationnel. Sur cette base Kant rejette le comportement qui s'oriente vers l'intérêt personnel et le pouvoir aux dépens des autres humains. Nuire aux autres humains nuit à la réalisation d'un monde rationnel. Quant aux êtres non rationnels, rien n'empêche de les utiliser comme moyen pour atteindre ce monde rationnel.

Kant définit la rationalité comme étant l'habilité à universaliser en concept généraux à partir du particulier. Quoique les animaux puissent communiquer, ils n'utilisent pas le symbole, marque de la communication par concept, car ils n'utilisent pas le langage. Kant conclut que les animaux ne sont pas rationnels et c'est pourquoi ils peuvent être utilisés comme un moyen (Kant 1963, 239-41).

Le parti pris pour la science et la raison progressivement réduit la nature à l'image d'une machine, d'une particule, d'un objet auquel ne s'applique qu'une relation froide, distante, utilitaire (Ferré 1988).

Whereas this disenchantment of nature was originally carried out (by Galileo, Descartes, Boyle, and Newton & Company) in the framework of dualistic supernaturalism in which the soul and a personal deity were assigned explanatory functions and hence causal power, the successes of the objectifying, mechanistic, reductionistic approach in physics soon led to the conviction that it should be applied to all reality. God was at first stripped of all causal power beyond that of the original creation of the world ; later thinkers turned this deism into complete atheism. The human soul or mind was at first said to be «epiphenomenal», which

meant that it was real but only as an effect, not as a cause; later thinkers, believing nature should, have no idle wheels, denied that it was a distinct entity at all declaring it to be simply one of the brain's emergent properties. In those ways, the «animistic» viewpoint, which attributes causality to personal forces, was completely rejected. All «downward causation» from personal to impersonal processes was eliminated : the reductionistic program of explaining everything in terms of elementary impersonal processes was fully accepted. The world as a whole was thus disenchanted. This disenchanted view means that experience plays no real role not only in «the natural world» but in the world as a whole. Hence, no role exists in the universe for purposes, values, ideals, possibilities, and qualities, and there is no freedom, creativity, temporality, or divinity. There are no norms, not even truth, and everything is ultimately meaningless. (Griffin 1988, 3)

En particulier, la science de l'économie a emprunté à la physique sa méthode et ses concepts pour créer une science de l'économie qui s'occupe des « mécanismes » de l'utilité et de la satisfaction des besoins. L'économie, qui est par définition l'étude de l'allocation efficace des ressources parmi les différents intérêts dans la société, se coupe dès lors de certaines de ses assises telles que la prise en considération de la transformation de la matière et de l'énergie par la nature, et la dépendance structurelle et temporelle de l'économie humaine à l'écosystème. La nature n'est plus qu'un arrière plan statique aux affaires humaines. Ce modèle mécanique de l'économie ne représente pas parfaitement la nature des échanges qui ont lieu dans le monde réel (Rees 1993, 42).

Le désenchantement c'est aussi la relation entre les personnes elles-mêmes qui devient de plus en plus unidimensionnelle. La bureaucratie et la société de consommation de masse homogénéisent la société. L'individu doit faire face à la nature de plus en plus anonyme de ses rapports. Ceci a nécessairement un impact sur les identités personnelles et collectives.

La modernité a centré son projet autour de l'humanisation. Cette humanisation voulait détacher l'humain de ses peurs imaginaires, de ses habitudes non fondées, de ses

croyances erronées. Le projet de la modernité voulait déraciner l'humain de ses attaches irraisonnée, l'appeler à dépasser les conditions auxquelles il-elle est soumis-e pour vraiment exercer sa liberté. Cet esprit est toujours présent aujourd'hui et est utilisé pour critiquer une certaine forme de pensée écologique.

Toute notre culture démocratique, toute notre histoire économique, industrielle, intellectuelle, artistique depuis la Révolution française est marquée, pour des raisons philosophiques de fond, par un éloge du *déracinement*, ou, ce qui revient au même, de l'*innovation* - éloge que le romantisme, puis le fascisme et le nazisme n'ont cessé de dénoncer comme fatal aux identités nationales, voire aux coutumes et aux particularités locales. Leur antihumanisme, explicite sur le plan culturel, s'est accompagné d'un souci de l'enracinement qui fut propice à l'éclosion d'un formidable attrait pour l'écologie. (Ferry 1992,25)

Plus loin, Ferry nous donne un aperçu de ces innovations de la modernité.

Instituant la nature en personne juridique, l'écologie profonde en vient bel et bien, lorsqu'elle est rigoureuse, à faire de l'univers matériel, de la biosphère ou du *Cosmos*, un modèle éthique à imiter par les hommes. Comme si l'ordre du monde était bon en lui-même, toute corruption émanant alors de l'espèce humaine, polluante et vaniteuse. J'ai déjà suggéré qu'un tel romantisme conduisait à renier le meilleur de la culture moderne, qu'il s'agisse du droit, conquis contre le règne naturel de la force, ou de l'héritage des Lumières et de la Révolution française, gagné contre l'empire des traditions et des évidences «naturelles». Mais il y a plus, dans l'optique d'une critique interne à laquelle il faut bien en venir face à ceux qu'anime la haine de la modernité : c'est intrinsèquement que la sacralisation de la nature est intenable. (Ferry 1992, 198)

Au delà des polémiques qu'elles soulèvent, ces deux dernières citations montrent bien que le déracinement est un thème important de la modernité. La philosophie écologique en réfléchissant sur la raison, la science et le déracinement s'attaquent à des piliers de la modernité. Il ne s'agit pas tant d'éliminer ces acquis mais plutôt de les analyser dans une perspective différente.

L'éthique de la terre

Nous allons ici nous pencher sur ce que propose Aldo Léopold. Le texte qui nous intéresse est une élaboration de l'éthique de la terre. Ce texte *The Land Ethic* (Leopold 1966) est intéressant pour deux raisons : parce qu'il est à maints égards caractéristique de l'écologie profonde ; et parce qu'il soulève la question de la communauté et du territoire.

Léopold avance l'idée de la communauté élargie qui inclurait l'eau, l'air, le sol et l'ensemble de l'écosystème. Cet élargissement de la communauté devrait être la suite logique du phénomène d'inclusion présent dans l'histoire de l'humanité. De la famille au clan, du clan à la cité, de l'homme à la femme, du maître à l'esclave, l'humanité s'est étendue au cours des siècles pour inclure des personnes de différentes nationalités et habitant différents continents. La croisade pour les droits de la personne est la récente expression du profond sentiment d'une commune appartenance à une même communauté, celle des humains. Dans ce même élan, Léopold élargit encore une fois la communauté pour que nous y incluions l'ensemble de l'écosystème. En effet, l'écosystème ne doit plus être considéré comme une propriété dont les humains disposent selon leurs bons grés, une relation dans laquelle l'humain a tous les privilèges mais pas d'obligations. Sur l'écosystème, l'humain a, encore aujourd'hui, le pouvoir de vie ou de mort, comme le maître sur ses esclaves dans le passé.

Après avoir civilisé les relations entre les individus, les relations entre les individus et la société, l'éthique doit aujourd'hui se pencher sur la relation de l'humain avec la nature. En gros, il est mal de dégrader l'écosystème. Cependant les situations sont tellement changeantes et complexes que l'éthique en ce domaine est un processus qui doit s'ajuster aux nouvelles données empiriques. Mais quoiqu'il en soit de la teneur pratique de cette

éthique, celle-ci reste toujours fondée sur un mécanisme de coopération qui vise à permettre à la communauté des humains de mieux vivre. L'extension de l'éthique à ce troisième élément, la nature, est selon Léopold, « une possibilité dans l'évolution et une nécessité écologique ».

Nous savons que trop maintenant que nous sommes en interaction obligée avec l'environnement naturel. Pour Léopold, l'éthique de la terre (*land ethics*) est alimentée par des sentiments d'amour, de responsabilité et de respect pour les membres de cette nouvelle communauté qui s'est élargie pour inclure les sols, l'eau, les plantes et les animaux, ou collectivement la terre (the land).

L'éthique de la terre a ceci de particulier qu'elle porte son attention, son respect, non seulement pour telle ou telle entité individuelle. Elle peut aussi s'adresser à des ensembles : une population menacée d'extermination, une espèce rare, la communauté biotique, l'ensemble de la biosphère dans sa totalité, les générations futures, etc. Les théories morales conventionnelles ne peuvent pas autoriser autant d'ouverture. Elles sont normalement fondées sur un critère psychocentrique tel la capacité de raisonner, ou la capacité d'éprouver des sensations, qui est soit absent, soit presque absent, ou dont la présence est difficile à vérifier en dehors des communautés humaines. Ce psychocentrisme contribue d'ailleurs au caractère souvent individualiste et atomiste des théories morales en philosophie moderne occidentale.

Les approches déontologique, « conséquentialiste » (utilitariste), ou contractuelle prédominent encore en théorie éthique occidentale. Toutes négligent la dimension relationnelle et concrète de l'agir, et posent certains problèmes d'application à une communauté éthique élargie aux entités de la biosphère.

Ainsi l'approche déontologique, dont Kant est un illustre représentant, définit l'action morale par la nature logique du principe défendu. C'est par le procédé abstrait de la raison que la personne rationnelle peut identifier des obligations morales d'ordre général et universel. Dans ce cadre, les circonstances particulières ne sont pas prises en considération, de même que les obligations spéciales. Ce cadre moral suppose que l'humain comprend le monde comme une mécanique, qu'il en connaît les rouages suffisamment pour faire des lois universelles appropriées à toutes les parties. Pour les projets de développement écologiques, c'est un rejet de toute expertise locale, régionale ou contextuelle, appuyé par une définition bien particulière de ce qu'est une personne rationnelle.

L'approche « conséquentialiste » mesure l'action morale en terme des conséquences de l'action. L'action morale est celle qui maximise le résultat désiré, soit, dans le cas de l'utilitarisme, l'effet cumulatif d'une action sur le bien-être ou le bonheur de la personne. C'est dans ce cadre moral que les responsables des politiques nationales et étrangères motivent leur décisions. Ces politiques doivent promouvoir ou maximiser l'intérêt de la nation, quand ce n'est pas radicalement tout faire pour promouvoir cet intérêt. Cet « égoïsme éthique à l'échelle nationale » n'est pas un secret (VanDeVeer et Pierce, 34). C'est comme si, simplement parce que des personnes appartiennent à d'autres nations, nous étions justifiés-es d'enlever à ces gens le droit d'être traités-es moralement ; oubliant soudainement que ces personnes désirent aussi le bien-être et le bonheur. Nous en sommes quittes pour traiter les citoyens-nes des autres nations moralement, et nous pouvons maximiser nos intérêts sans mauvaise conscience.

L'approche contractuelle suppose au départ que la personne en société veut

essentiellement protéger sont indépendance et son bien-être personnel. Le contrat fictif servira à domestiquer les relations entre les personnes. Ici la définition de la nature humaine est problématique. Elle ne tient pas compte de la dimension positive de la relation à l'autre et encore moins à la nature.

L'approche de Léopold se démarque de la théorie éthique traditionnelle en ce qu'elle enracine le comportement dans le contexte particulier qui articule une relation, en incluant plutôt qu'en excluant la dimension affective. Mais cela sera-t-il suffisant pour faire cesser la domination des humains sur la nature ?

L'éthique féministe nous met en garde. Tout en faisant appel à la responsabilité et à la sympathie, l'éthique féministe met aussi l'accent sur l'impératif de justice pour détruire la relation de domination des hommes sur les femmes. Être simplement attentif, réceptif et prendre soin de l'autre n'est pas suffisant pour changer un rapport de domination. Cette attitude bienfaisante doit être jugée à la lumière de sa contribution ou non à un ordre de domination (Sherwin 1993). C'est aussi la piste de travail de l'écologie sociale qui attribue la domination de la nature à un reflet de la domination sociale et qui dénonce la pensée écologique qui s'en tiendrait à des considérations mystiques ou ésotériques (Bookchin 1988).

Donc en suivant l'esprit de Léopold, la valeur morale d'une entité n'est pas reliée à une qualité humaine objective présente dans l'objet valorisé. La valeur morale tient finalement à la valeur intrinsèque de la nature qui appelle le sentiment d'amour, de respect et de responsabilité. « It is inconceivable to me that an ethical relation to land can exist without love, respect, and admiration for land and a high regard for its value » (Leopold 1966, 239). Indirectement, l'attention pour la nature serait le gage de notre

bien-être dans le futur.

Les fondations philosophiques de l'éthique de la terre nous conduisent à un élargissement de la communauté éthique. En plus de la communauté humaine, elle comprend les différentes entités dans la biosphère. Leopold évite ici le piège de la réduction de l'humain à un être quelconque parmi les autres espèces en cherchant dans ces dernières un critère qu'elles partageraient en commun avec l'humain. Plutôt l'élargissement de la communauté est fondé sur une capacité à être sensible aux autres, à les connaître et à les comprendre. Il ne s'agit plus de chercher désespérément dans la nature des traces d'humanité. Il ne suffit plus de décrire la nature comme seulement un mécanisme horloger.

C'est par désir de conservation que nous sommes obligés-es aujourd'hui de prêter attention à la nature au moment où l'activité humaine risque pour une première fois dans l'histoire de causer un déséquilibre non pas local, facile à réparer ou à oublier en démenageant, mais un déséquilibre général où nulle part ne serait propre à la vie saine. Cette ouverture de la communauté éthique à la nature ne transforme pas cette dernière en une personne juridique, ne lui donne pas le droit de vote aux élections, ni le droit de parole.² Cette ouverture est plutôt une prise de conscience plus large de la complexité et de l'incontournable nécessité de notre relation avec la nature.

The « key-log » which must be moved to release the evolutionary process for an ethic is simply this : quit thinking about decent land-use as solely an economic problem. Examine each question in terms of what is ethically and esthetically right, as well as what is economically expedient. A thing is right, when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong

² Au Moyen Age, des poursuites judiciaires opposaient humains et bestioles (sangsues, sauterelles, etc.). Ces dernières pouvaient plaider elles-mêmes leur cause ou être représentées par un avocat si, pour une raison, elles ne pouvaient participer à la plaidoirie. Parfois les bestioles gagnaient la cause! (Ferry 1992)

when it tends otherwise. (Leopold 1966, 240)

L'ouverture de la communauté éthique à la nature en général n'enlève rien à nos obligations morales reliées à notre appartenance à d'autres communautés, soient elles la famille, le quartier, le pays, la nation, ou l'humanité. Particulièrement nous ne sommes pas moins tenus-es à nos obligations morales envers la communauté des humains qui nous oblige au respect des droits de la personne et aux principes de la valeur et la dignité de chacun-e (Callicot 1987).

L'éthique de la terre a des assises subjectives et objectives ; subjectives parce qu'elle laisse une place aux sentiments et objectives parce qu'elle tient compte, entre autres, des données scientifiques et de la science de l'écologie. Ce n'est donc pas seulement un mariage de raison entre l'humain et la nature. L'éthique de la terre nous autorise à choisir une manière particulière d'être en harmonie avec la nature, particulière parce que chaque personne, chaque groupe culturel peut avoir son projet ou sa vision. La justice doit tempérer les sentiments qui, comme nous le savons, peuvent passer d'un extrême à l'autre. L'amour peut trop facilement devenir haine et l'inclusion se transformer en exclusion.

Although there is something morally abhorrent about the obligation to make moral decisions without regard for the effects on loved ones, there is also great danger in believing we are only responsible for the interests of those for whom we feel affection. Morality must include respect for sentiments, but it cannot give full authority to particular sentiments without considering both their source and their effects. (Sherwin 1993, 18)

La raison n'est plus cette entité abstraite et universelle qui posent ses jugements apodictiques. Il s'agit plutôt d'une ouverture à la complexité du monde. C'est une pensée qui en prend plus large, qui est plus holistique, qui prend en considération les impacts des

actions en utilisant tous les outils (scientifiques, savoirs indigènes, etc.) dont nous disposons pour comprendre le monde. Cette raison doit guider nos actions à partir de balises qu'elle fixe. Le défi est là : à partir de la complexité du monde, elle doit choisir les balises. La raison ici n'est pas infallible et est moins universelle que nous aimions le croire jusqu'à maintenant. Pourquoi d'autres cultures n'auraient pas trouvé des balises différentes qui s'avèreraient bien adaptées pour leur milieu humain et naturel.

Pierre Maranda, anthropologue québécois, décrit une petite société qui vit dans les îles Salomon, en Mélanésie, les Laus. Pour le membre de cette société, il faut qu'il-elle détruise tout ce qu'il-elle possède s'il-elle veut entrer en relation sincère avec une autre personne. De cette façon, il-elle montre qu'il-elle ne veut pas la-le manipuler par les dons et les cadeaux, ou acheter son affection. Ceci est probablement bien adapté et raisonnable pour les membres de cette société. Cependant en Amérique du Nord, le contexte climatique, culturel et intellectuel ne permet pas ce genre de comportement, qui serait une bonne raison pour être fui-e de ses amis-es! La notion de lien avec une autre personne et de propriété est ici différente. Faut-il disqualifier pour autant les Laus ou les Canadiens-nes pour un manque de raison. Pas nécessairement si nous acceptons notre définition de la raison.

« C'est très politiquement incorrect de parler du bon sauvage, affirme Pierre Maranda, mais il y a des gens comme ça, vivant à une toute petite échelle, qui ont raison à bien des égards. Je n'ai jamais rencontré des gens aussi chaleureux. J'ai des amis extraordinaires, là-bas [chez les Laus]. Si doux, si ouverts d'esprit. D'une gentillesse incroyable, d'une bonté aussi. Ils sont toujours totalement pour vous, avec vous, au lieu d'être un peu méfiants, sur la réserve d'emblée. C'est à cœur ouvert, à bras ouverts qu'ils vous accueillent. » (Robitaille 1997, B1)

La biorégion

Les courants de pensée en écologie nous amènent à reconsidérer non seulement qui fait partie de la communauté éthique mais aussi notre relation avec l'espace. Nous habitons un écosystème et cet espace ne saurait être seulement défini par les parallèles et méridiens de la carte géographique. Il ne saurait être non plus seulement une destination touristique interchangeable. Nous habitons un écosystème et de ce fait nous y sommes d'une certaine manière partie prenante. Nous y sommes enracinés-es. Le concept de biorégion traduit cette attitude face au milieu que nous habitons. Le terme « bioregion », «refers both to a geographical terrain and a terrain of consciousness - to a place and the ideas that have developed about how to live in that place» (Berg et Dasmann 1978, 218).

La biorégion est caractérisée par son sol, son système d'irrigation, son climat, sa faune, sa flore, etc. La biorégion permet, entre autres, l'intégration de la communauté humaine à la nature. Ce but nécessite d'habiter le milieu avec une autre attitude.

Reinhabitation means learning to live-in-place in an area that has been disrupted and injured through past exploitation. It involves becoming native to a place through becoming aware of the particular ecological relationships that operate within and around it. It means understanding activities and evolving social behavior that will enrich the life of that place, restore its life-supporting systems, and establish an ecologically and socially sustainable pattern of existence within it. Simply stated it involves becoming fully alive in and with a place. It involves applying for membership in a biotic community and ceasing to be its exploiter. (Berg et Dasmann 1978, 217-18)

La biorégionalisation met de l'avant la décentralisation, la communauté à l'échelle humaine, la diversité culturelle et biologique, l'autonomie, la coopération, la responsabilité communautaire à la fois sociale et biotique. La biorégionalisation soutient l'enracinement biotique plutôt qu'ethnique. La biorégionalisation est donc porteuse d'une nouvelle logique d'appartenance et d'une nouvelle logique de division de l'espace,

espace qui est maintenant déterminé par une conscience collective propre résultant de la symbiose entre la communauté humaine et le système biotique. L'idée est de sauver le tout en sauvant les parties.

Ce type d'organisation pose des problèmes pratiques. D'une part dans nos sociétés modernes, les gens se déplacent beaucoup et conséquemment l'enracinement et l'appartenance au milieu naturel ne peuvent être que très superficiels. D'autre part, la société n'est pas homogène habituellement. Sur un même territoire nous pouvons rencontrer différents groupes ethniques, religieux, linguistiques et culturels ; chacun porteur d'une vision du monde un peu différente. Entre autres, chacun de ces groupes peut avoir un rapport à la nature particulier. Le biorégionalisme n'interdit pas des rapports particuliers et différents à la nature dans la mesure où l'écosystème n'est pas soumis au déséquilibre. Cependant dans la réalité, il y a des groupes qui bénéficient d'un rapport actuel de domination et d'exploitation à outrance de la nature. Le biorégionalisme suppose un grand renversement des pouvoirs aussi catégorique que le renversement de l'ordre religieux, monarchique et aristocratique lors de la révolution pour la démocratie. Sommes-nous, par exemple, prêts-és à diminuer notre consommation de pétrole, ou à accepter une hausse du prix du pétrole pour que les compagnies pétrolières opèrent de manière aussi écologique en pays pauvres qu'en pays riches et industrialisés ?³

³ Le peuple Ogoni du Nigéria (500,000 personnes) réclame à la compagnie Shell le respect des droits de la personne et de l'environnement. Shell extrait le pétrole du sous-sol nigérien depuis 30 ans tout en choisissant de polluer l'environnement, réduisant ainsi les Ogonis à devenir des réfugiés écologiques. Ken Saro-Wiwa, écrivain de renommée internationale et défenseur des droits de la personne, tenait cette déclaration quelques semaines avant son arrestation le 22 mai 1994. « Ça y est. Ils (les militaires nigériens) vont nous arrêter et nous exécuter. Tout ça pour Shell ». Le 10 novembre 1995, après un procès bidon, il a été pendu avec huit autres protestataires et environnementalistes ogonis. Ken Saro-Wiwa était en nomination pour le prix Nobel de la paix et ne prônait ni ne pratiquait la violence (Fillion 1996, 3).

Communauté humaine élargie

La sensibilité écologique fait le lien entre la tragédie naturelle et la tragédie humaine.

To the extent that diversity on an individual human level is threatened by the pressures of conformity in mass society, and diversity of social ways of life is threatened by the pressure of global resource exploitation, and an ideology of world-wide «development» in whose name indigenous people are being exterminated along with native forests, it would be short-sighted to think of «ecological issues» as unrelated to «social issues». From an ecological point of view, one of the most striking socio-political phenomena of the twentieth century - the rise of totalitarian dictatorships that forcibly try to eliminate the natural condition of human diversity in the name of some monocultural idea (e.g. an Aryan Europe or a classless society) - is not so much a freakish aberration from modern history as it is an intensification of the general spirit of the age. Ecological sensibility, then is «holistic» in a sense beyond that usually thought of ; it grasps the underlying principles that manifest themselves in what are ordinarily perceived as separate «social» and «environmental» issue Starting with issues concerning human treatment of the natural environment, we arrive at principles that shall light on the total human condition. (Rodman 1983, 385-86)

La communauté éthique est donc élargie non seulement aux entités du système biotique, mais aussi aux membres de l'espèce humaine qui ont été exclus-es en pratique par des critères objectifs (la raison ou autres mesures psychocentriques) ou par la manipulation idéologique de ceux-ci. Ainsi, par exemple, les autochtones du Canada ont fait les frais de ces critères objectifs utilisés pour valider leur exclusion. Dans le cas de ces autochtones, il apparaît évident que ces critères dits «objectifs» sont plutôt le reflet d'un point de vue particulier plutôt qu'universel.

Two legal categories that have been imposed into native reality by the Canadian judiciary are Canadian sovereignty and private property. Each involves the creation and maintenance of specifically legal relationship of dependence between First Nations and the Canadian State. Reliance on native *difference* has established a sovereignty/subject relationship between the Canadian State and First Nations. Reliance on Native *similarity* has rendered Aboriginal relations to ancestral lands subject to the good will of the Crown. Both areas frustrate rather than facilitate the creation of legal spaces in which Native people can gain greater control over their individual and collective identities. (Macklem 1993, 12)

Dans ces circonstances, il semble que le respect de la dignité et de la valeur de l'autre, le désir de vouloir vraiment comprendre la situation dans son ensemble et le refus de se laisser aveugler par des intérêts trop étroits, strictes et mesquins, sont aussi les garants d'une volonté universelle de justice.

Résumé et transition

Dans cette section nous avons identifié dans la pensée de la modernité des éléments qui tout naturellement ont augmenté l'anthropocentrisme dans lequel baignait déjà la culture occidentale ; la raison est devenue un critère par excellence d'exclusion de la nature du champ de nos préoccupations éthiques. Des humains aussi ont fait les frais de cette exclusion, ce qui nous laisse croire que la raison n'est pas une panacée et qu'elle peut se retourner contre l'humain. La modernité a aussi alimenté le désenchantement de la nature : la science l'objectifie, l'approche analytique la divise, la bureaucratie disqualifie la diversité pour satisfaire des impératifs d'efficacité et d'uniformité. Résultat, non seulement l'humain domine la nature, il-elle s'en est aussi coupé-e.

L'éthique de la terre réunit à nouveau la communauté des humains à la communauté biotique. Cependant, ce n'est pas pour retourner à la relation qui existait au Moyen Age, imprégnée de croyances, de préjugés, de foi aveugle, d'autorité divine, etc. La nouvelle relation est informée, entre autres, par la science de l'écologie. Les obligations de la communauté éthique élargie ne sont pas en compétition avec les acquis moraux pour la communauté humaine tels les droits de la personne. L'éthique de la terre applique à la communauté biotique ce qui s'applique déjà à la communauté des humains pour pouvoir mieux vivre sur la base de principes de coopération. Dans les mots de Léopold, l'éthique

limite la liberté d'action dans la lutte pour l'existence.

Cette limite ne peut être que bénéfique pour l'humain puisque de l'équilibre général de l'écosystème dépend sa qualité de vie. La logique qui soutient cette éthique est informée par la science mais aussi par la valeur intrinsèque des éléments de la nature qui nous porte à respecter, à sympathiser, à aimer ce qui sous certains égards est semblable à nous, participe à la même odyssée et surtout contribue à lui donner un sens. Les droits de la personne sont l'expression légale de notre fondamentale ressemblance avec l'humanité en général, au-delà des différences linguistiques, culturelles, religieuses ou autres. L'éthique de la terre exprime cette même reconnaissance que nous avons maintenant de notre fondamentale interaction avec la nature. Actuellement les mouvements de population par le voyage, l'émigration, la fuite, la relocalisation ne sont pas propices à un enracinement local. Bien que l'idée soit logique : sauver le tout en sauvant les parties, cet idéal pour devenir réalité nécessitera un profond changement des goûts et des sensibilités qui aura des répercussions dans notre façon de s'approprier la nature. Seulement la sensibilisation du large public aux questions de l'environnement pourra motiver les choix personnels et librement consentis d'une attitude plus respectueuse de l'équilibre environnemental tant au niveau local qu'au niveau global.

Peut-être le plus important à noter est que la sensibilité écologique a élargi la communauté humaine à d'autres humains. Il serait exagéré de prétendre que le mouvement écologique a permis aux communautés indigènes de devenir enfin des interlocuteurs pris en considération. Il serait plus juste de dire que les préoccupations des mouvements écologiques auront sans doute donné plus de crédibilité à la lutte de ces indigènes pour que nous respections : leur terres ancestrales ; leur droit à pratiquer leur

propre modèle de développement et d'interaction en harmonie avec la nature ; l'originalité et la valeur de leur culture et de leur organisation sociale. La sensibilité écologique a aussi sans doute contribué à l'effort pour améliorer ce qui était encore en 1987 la position officielle des Nations Unis vis-à-vis des indigènes ; une politique ambiguë de tiède protection et surtout d'assimilation⁴. Ainsi les propositions de 1987, pour bonifier cette position officielle, accordaient aux communautés indigènes le droit d'être protégées contre l'assimilation forcée (Heinz 1991, 38, 67-9, 185-213).

Ce qui est surtout intéressant dans la reconnaissance des indigènes est que du même coup nous acceptons d'ouvrir nos yeux aux liens étroits qui existent entre nature et culture pour ces collectivités. L'harmonie avec la nature n'est pas opposée à la culture ; elle est la source d'une manière d'être en société. Ici l'harmonie avec la nature n'empêche pas la culture, elle la nourrit. Commentant la vie traditionnelle de collectivités indigènes aux Philippines, Heinz fait ce commentaire qui pourrait s'appliquer à plusieurs autres collectivités indigènes.

Life style and social structure ... have to be understood as forming part of the entire ecological system of the area, insofar as the understanding and use of nature goes far beyond the notion of utilization of land and other assets of nature. Rather, community life, past, present and future, are seen as one, intricate stance or process whose balance should be in no way endangered. (Heinz 1991, 104)

Ceci fait dire en conclusion à ce chapitre que nous ne pouvons pas nous en prendre à la nature en tant que telle comme le font certains-uns de ceux et celles qui décrivent la

⁴ Voir : La convention No. 107 de l'Organisation Internationale du Travail (O.I.T.) ; Convention concernant la protection et l'intégration des indigènes et autres populations tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants (26 juin 1957). La recommandation No. 104 de l'O.I.T. ; Recommandation concernant la protection et l'intégration des indigènes et autres populations tribales ou semi-tribales dans les pays indépendants (5 juin 1957).

sensibilité écologique. La nature c'est aussi des gens qui sont en relation avec elle. Le réel affrontement n'est pas entre nature et culture mais entre des cultures différentes qui se butent l'une contre l'autre sur des modes d'organisation sociale. Ce sont des visions du monde qui se confrontent. Si nous parvenons à situer les termes du débat en termes de culture/culture plutôt que culture/nature, nous aurons déjà évité bien des écueils. La nature ne parle pas, elle se donne à interpréter. La question est de savoir ce que nous voulons être et ce que nous pouvons possiblement espérer.

De plus, il est illusoire de vouloir comprendre ou définir l'identité individuelle, sans s'arrêter à l'identité collective. Il est aussi illusoire de vouloir connaître l'identité collective sans vouloir considérer les relations de la collectivité dans l'espace et dans le temps. Le prochain chapitre traite du contexte plus large, approche holistique oblige, dans lequel nos identités collectives se définissent. Ce contexte, « le temps mondial » pour reprendre l'expression de Bélanger (1992) révèle le spectre des possibles et du souhaitable dans un espace et un temps particulier pour les acteurs individuels et collectifs. Ce détour nous semble nécessaire pour mieux comprendre l'émergence d'une conscience collective, soit-elle nationaliste ou/et écologique.

Chapitre III

Le système d'États moderne et la logique écologique

Nous en sommes maintenant à une étape charnière de notre étude pour mettre à jour les relations entre le nationalisme et la pensée écologique. Dans ce chapitre nous allons comparer l'État-nation et sa logique économique, à la logique écologique. Le nationalisme, phénomène de la modernité sera donc abordé indirectement. Nous reviendrons au dernier chapitre à l'examen spécifique du nationalisme.

Le chapitre précédent terminait avec la perspective d'une communauté des humains élargie. La nouvelle perspective que nous présente le mouvement écologique a, entre autres, l'effet de nous décloisonner de nos frontières nationales pour nous ouvrir aux autres sur la base d'une préoccupation commune, un développement durable. Ce nouveau bien commun identifié, comment sera-t-il incarné dans la réalité quotidienne et par qui sera-t-il défendu ? Ici se place un nouvel élément dans notre discussion : il s'agit du rôle de l'État.

En un sens, nous pourrions dire que l'État existe sous une forme ou une autre depuis que les humains vivent en société. L'histoire de la philosophie politique est, entre autres, une succession de réflexions sur la justification de l'autorité qui gouverne une population. Ce gouvernement peut s'imposer à la société, mais il peut aussi bénéficier de l'adhésion des citoyens et citoyennes. Qu'est-ce qui rend légitime le pouvoir de l'État ? Pour quelle raison une population accepte l'autorité d'un gouvernement ? Quel est le but de cette autorité ? Qu'est-ce qu'un-e bon-ne citoyen-ne ? Quelle place accorder à l'intérêt

publique et à l'intérêt privé dans l'État ? Y a-t-il un intérêt général à être mis de l'avant et défendu par l'État ? Comment définir cet intérêt général ?

La nécessité de s'orienter vers un développement durable fait consensus. Mais dans la réalité pratique il y a des désaccords sur les moyens à prendre pour atteindre ce but. Comment se situe l'État dans la diversité des perspectives qui s'affrontent pour réaliser cet intérêt général ?

L'État communautarien et l'État procédural

Une définition minimale de l'État doit inclure ces éléments : la politique, le gouvernement, la citoyenneté, les institutions, la souveraineté, le territoire, et un pouvoir d'arbitrage (Grant 1998, 191-92). Au delà de ces éléments formels, l'État représente une vision éthique. À ce niveau nous distinguons deux écoles : l'État comme fin, selon la tradition organique, et l'État comme moyen. Nous nous attarderons à cette distinction.

Dans la tradition organique, l'individu est une partie intégrante de la communauté et son bien-être est inséparable de celui de la communauté. Pour Platon, par exemple, l'intérêt public l'autorise à fonder la cité sur un principe d'unité qui est absolu. Ainsi, discutant le rôle des gardiens, Platon enseigne que chacun doit occuper la fonction qui lui est assignée et ce pour le bien de la communauté entière plutôt que pour son bien immédiat.

What we have to consider is whether our intention in putting the guardians in place is to maximize their happiness, or whether we ought to make the happiness of the community as a whole our goal and should, by fair means and foul, convince these auxiliaries and guardians that their task is to ensure that they, and everyone else as well, are the best at their own jobs. Then, when the community

as a whole is flourishing and rests on a fine foundation we can take it for granted that every group within it will find happiness according to its nature. (Plato 1993, 421b)

Aristote critique Platon pour son manque de sensibilité aux intérêts particuliers des membres de la communauté. Pour Aristote il est impossible qu'elle soit heureuse toute entière si la plupart de ses éléments ne possèdent pas le bonheur. Donc pour Aristote l'intérêt d'une communauté humaine est inséparable de celui de ses membres. Aristote commente le sort que Platon réserve aux membres de la communauté en ces termes :

De plus, tout en ôtant jusqu'au bonheur aux gardiens, il déclare que c'est le devoir du législateur d'assurer le bonheur de la cité tout entière. Or il est impossible qu'elle soit heureuse tout entière si la plupart de ses éléments à défaut de tous, ou du moins certains d'entre eux, ne possèdent pas le bonheur. Le bonheur en effet, n'est pas une chose comparable au pair, lequel peut très bien appartenir au nombre total sans appartenir à aucune de ses parties : pour le bonheur, c'est une impossibilité. Mais si les gardiens ne sont pas heureux, quels autres le seront ? Sûrement pas les artisans et la classe ouvrière. (Aristote 1962, 1264b, 15)

Pour Aristote l'intérêt commun est supérieur en beauté et en divinité à l'intérêt individuel. Cependant cette supériorité n'implique pas une condamnation de l'intérêt particulier. La modération prévaut entre l'excès de sacrifice pour l'intérêt public et l'excès d'égoïsme pour son intérêt particulier. Pour Aristote les intérêts particuliers ne sont donc pas totalement relatifs et irréductibles entre eux. En poursuivant son intérêt particulier le citoyen pourra rechercher l'intérêt public aussi (Rangeon 1986, 50).

Au delà de ces divergences, Platon et Aristote donnent un rôle important aux citoyens dans la réalisation d'une communauté harmonieuse. La Cité n'existerait pas sans l'apport individuel de chacun-e. La bonne marche des affaires de l'État est conditionnelle à la qualité de participation du-de la citoyen-ne ; soit-elle dans l'oubli de ses propres ambitions dans la République platonicienne, ou en conformité avec ses aspirations

personnelles dans le gouvernement d'Aristote. L'intérêt général résulte de la collaboration des citoyens et citoyennes à l'édifice commun. D'autre part, comme nous le voyons si bien par la divergence entre Platon et Aristote, le projet politique peut être centré sur l'unité ou sur la diversité. Cependant l'élément proprement communautaire reste le rôle de l'individu inséparable du destin de la communauté. Le rôle de l'individu n'a pas de sens en dehors de sa réalisation en relation avec la communauté.

Rousseau est également un représentant de cette sensibilité politique. Pour lui, le contrat social doit :

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. (Rousseau 1962, 243)

Pour Rousseau la volonté générale doit s'incarner dans l'État. L'humain dans sa volonté la plus noble s'intègre à l'ordre social, à une « polis » réelle. Sa motivation profonde n'est pas la raison mais la sympathie et la réciprocité. Si donc, la société s'impose d'être guidée par la volonté générale, c'est à dire par l'engagement de chaque personne pour l'intérêt général, elle sera libre. Le conflit entre l'individu et la société sera illusoire, et plutôt le reflet d'un conflit entre volonté générale et un intérêt particulier et égoïste.

Les élections sont pour Rousseau la réalisation du contrat social. Elles ont deux significations : le-la citoyen-ne choisit un gouvernement qui lui est redevable et qu'il-elle peut renouveler s'il-elle le désire ; d'autre part les élections symbolisent l'obligance des citoyens-nes à leur identité commune dans l'État et la volonté générale que ce dernier représente.

Donc, à travers ces différents exemples, nous pouvons voir qu'un État de type communautaire s'organise autour de l'enracinement de l'individu dans sa société. Cet État est supposé refléter cette société et ce n'est qu'à cette condition qu'il sera le meilleur État pour ces individus. L'État organique ne se reconnaît pas dans les abstractions et n'hésite pas à s'engager dans le particulier des situations. Cette même ligne de pensée est à l'origine de ce qu'actuellement nous appelons l'interventionnisme d'État. Les idéalistes britanniques de la fin du 19^{ème} siècle, dont T. H. Green, F. H. Bradley et B. Bosanquet entre autres, préconisaient l'intervention de l'État pour le bien de la société. Si nécessaire cette intervention pouvait même aller contre la volonté du-de la citoyen-ne. Une telle interférence ou non-interférence, dans la mesure où elle mettait en place les conditions nécessaires pour permettre la bonne vie des citoyens-nes a conduit à ce que nous appelons les libertés positives.

Pour sa part l'État procédural est construit sur d'autres bases conceptuelles. Nous allons passer par-dessus les Sophistes, les Épicuriens, les Stoïciens et la Christianité qui avaient eux aussi des conceptions instrumentales de l'État. Nous nous arrêterons sur Hobbes et Locke qui ont largement contribué à cette tradition.

Hobbes, dans le *Léviatan*, partant de l'égoïsme des individus, conclut à la défense d'un pouvoir absolu mais bienveillant. En effet, selon Hobbes, avant l'État, les humains vivent en état de guerre perpétuelle de tous contre tous.

Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war ; and such a war, as is of every man, against every man. (Hobbes 1996, 82)

La seule manière pour l'individu de gagner la paix est de se soumettre à un protecteur. Ce dernier, en échange de son service en prenant le contrôle de la situation, sera le maître

absolu mais bienveillant des sujets. Donc, les termes du contrat sont ainsi : le pouvoir absolu est entre les mains d'un souverain qui agit dans l'intérêt des sujets et par conséquent dans son propre intérêt pour ne pas être contesté. L'État se limite donc à garder la paix sociale nécessaire pour la sécurité, la richesse et la liberté des sujets. Il n'est pas question d'un projet commun mais simplement de se protéger les uns des autres.

Locke pour sa part maintient que les humains, à l'état de nature, ne sont pas aussi belligérants-es que le décrit Hobbes. En effet, à travers des alliances informelles, la vie et la sécurité peuvent très bien être assurées. Ce qui nécessite la formation d'un État est l'existence de la propriété privée qui doit être protégée. Donc Locke estime que le bien public ne signifie pas seulement « the preservation of the society », mais aussi « every person in it » et de leur droits fondamentaux (Locke 1969, 188). Alors que Hobbes met l'accent sur le rôle du Souverain pour assurer la liberté à chaque individu, Locke le situe du côté des libertés individuelles à être protégées par l'État. Mais dans les deux cas, l'idée est de mettre en place un cadre qui permettra à l'individu d'être protégé-e des autres individus et même des institutions de la société.

... Locke's view of the state is disenchanted, instrumental and unideal. It is hard to see how people could prefer its interests to their own, since their own interests separately considered is all it exists to serve. It has no independent life, spirit or personality that might make it, for example - what most states, among them some of the least deserving or attractive, actually are to a great majority of their members - an object of loyalty or affection. It is not that Locke was ignorant of higher thing than life, liberty and property. But he thought that (e.g.) religion and morality were best left for themselves He did not reflect that it might be precisely by representing and protecting such immaterial thing - which are not in any case really private, but belong to that common mental world we call society or culture - that the state engages its citizens' permanent affection. (Grant 1998, 707)

Théoriquement, la différence est évidente entre le modèle organique et le modèle procédural d'État. L'État dans sa forme organique suscite un engagement des individus pour sa réalisation toujours à parfaire. L'État procédural délivre un service ; il est égal à lui-même. Cependant, dans la pratique les choses ne sont pas aussi bien tranchées. Certaines périodes favorisent l'État communautarien alors que d'autres favorisent l'État procédural. Le plus souvent l'État en opération est un mélange de principes communautariens et procéduraux.

Hans Jonas constate que l'idée classique de l'État comme «institution morale» disparaît de plus en plus de la théorie moderne de l'État. En effet dans les théories philosophiques de l'Antiquité,

... le bon État devait être une pépinière pour la *vertu* de ses citoyens, de laquelle dépend de nouveau sa propre prospérité : l'État peut seulement être aussi bon que le sont ses citoyens, et on entendait par là plus que la simple bonne conduite publique. (Jonas 1990, 230)

Voilà une description qui correspond à un État communautarien qu'il voit remplacer par un État procédural.

La conception dominante dans le monde occidental devint la conception libérale de l'État comme institution correspondant à des fins, censée garantir la sécurité des individus, mais à l'intérieur de laquelle elle doit laisser l'espace le plus large au libre jeu des forces, et surtout s'immiscer aussi peu que possible dans la vie privée. Le concept des droits qu'il faut garantir occulte celui des obligations qui peuvent être exigées ; ce qui n'est pas interdit est permis et l'accomplissement de la loi consiste dans la non-transgression : quand il y a transgression la force publique intervient. Ce que d'autre part l'individu fait de l'espace de liberté réservé à son existence qui lui est publiquement garanti c'est son affaire et non celle de l'État. Le meilleur État serait donc celui qui se fait le moins remarquer. («État veilleur de nuit.»). (Jonas 1990, 230)

Yael Tamir par contre nous montre qu'en fait, la neutralité de l'État procédural n'est que partielle.

... modern liberalism has incorporated certain national ideals, a development that has enabled it to retain its dominant position in a world of nation-states. By absorbing national concepts, liberalism has been able to take for granted the existence of states inhabited by specific populations, and discuss notions like distributive justice, consent, obligations, participation, and social responsibility in reference to this reality. Liberals were thereby able to circumvent such thorny issues as membership and immigration, as well as the more general question of how groups are structured. These moves have made modern liberal theory dependent on national ideals and a national world order, thus leaving liberals little choice. Except for some cosmopolitans and radical anarchists, nowadays most liberals are liberal nationalists. (Tamir 1993, 139)

Ces observations, à l'effet que l'État est composé d'éléments qui ont trait à sa dimension substantielle et d'éléments qui ont plutôt rapport à sa dimension procédurale, sont aussi corroborées par une analyse plus politique que philosophique de Louis Bélanger (1990). Il nous présente d'abord l'État comme un paradigme né finalement des traités de Westphalie pour ensuite se consolider et devenir dominant jusqu'à aujourd'hui encore. En effet, à cette époque, durant la première moitié du XVII^e siècle, s'opère un virage important dans la composition du « spectre des possibles ». Deux ensembles paradigmatiques s'opposent pour gouverner : l'autorité divine et ses représentants terrestres, et les forces sécularisatrices peu développées mais réformistes. À l'issue de la guerre de Trente ans, ce sont les forces sécularisatrices qui l'emportent instaurant ainsi « la mise en place progressive des mécanismes du système d'États moderne ». En d'autres termes, « l'axe paradigmatique Dieu-hérésie » est remplacé par « l'axe paradigmatique État-anarchie ». Alors que l'autorité d'essence divine s'acharnait à lutter contre l'hérésie pour se maintenir, l'autorité séculaire verra dans l'anarchie le danger constant à la raison d'État.

L'anarchie présente un danger autant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'État. Sa forme endogène menace l'État de l'intérieur ; c'est le danger du déséquilibre interne, d'un

espace désorganisé «pas vraiment encore suffisamment étatisé». Sa forme exogène est celle de «l'espace barbare, sans lois, qui cerne de l'extérieur la communauté du système d'États moderne».

L'État procède donc à une mise en ordre nouvelle qui a ses raisons propres. C'est la raison d'État qui va dorénavant légitimer l'autorité du gouvernement sur les gouvernés. Cette raison d'État se situe «radicalement en rupture par rapport à une tradition médiévale, juridique et religieuse, du gouvernement en fonction du Bien, en accord avec un ensemble supérieur de Lois » (Bélanger 1992, 79). La raison d'État n'est pas un art de gouverner suivant des lois divines, naturelles ou humaines. Elle n'entend pas respecter un ordre général du monde (un ordre cosmique). La raison d'État est l'argumentaire qui servira à accroître la puissance de l'État « dans un cadre extensif et compétitif ». De là, la mise en place de la bureaucratie pour répondre aux nouvelles exigences de l'efficacité administrative. L'État doit connaître avec précision la composition de ses forces humaines et matérielles s'il veut être en mesure de «contrôler la totalité de l'espace gouverné comme de l'espace environnant».

En quadrillant et en mathématisant l'espace social, la raison d'État organise les conditions de propagation des modèles ; en mesurant les comportements et en offrant à chacun de se situer dans cet espace par rapport aux autres, elle rationalise, uniformise et rend nécessaire la volonté d'adopter un nouveau modèle de comportement. (Bélanger 1992, 93)

La thèse de Bélanger est que le système d'États moderne s'est imposé parce qu'il a réussi à vaincre ou à récupérer les éléments perturbateurs qui aurait pu se mériter la loyauté des citoyens-nes. Il fallait que le-la citoyen-ne fasse sien-ne l'intérêt de l'État. Tous les autres pôles de loyauté qui auraient pu être incompatibles avec les visées de la raison d'État devaient être d'une manière ou d'une autre rendus inopérants. Probablement

que la sphère privée a bien servi la raison d'État qui pouvait y reléguer des pans entiers de l'activité humaine.

Le marxisme et le nationalisme ont, tous les deux, menacé la raison d'État. Dans le premier cas, la fin de la guerre froide et l'effondrement du bloc communiste ont contribué à discréditer, dans ce projet, ce qui visait l'abolition de l'État. Le nationalisme, par contre, a posé un problème différent qui a conduit au concept d'État-nation par effet de récupération. En effet, il fallait trouver une solution pour arracher la population à ses pôles de fidélité : religion, appartenance à une région, appartenance de classe, etc. L'État moderne ne pouvait assurer la légitimité du découpage arbitraire de son territoire, de l'exploitation des ressources, et de la mobilisation de la population à des efforts nationaux qu'en développant le patriotisme d'État. La France a donné la première impulsion à l'idée de l'État-nation.

Par l'intermédiaire de ses représentants, parfois très modestes - postiers, policiers, instituteurs, voire employés des chemins de fer - , il [l'État] pénétrait jusque dans la vie quotidienne de chaque citoyen, et pouvait exiger de lui une adhésion active, autrement dit qu'il fasse preuve de «patriotisme».... La «nation» devint la nouvelle religion laïque des États. Elle était le ciment qui unissait tous les citoyens à leur pays, le moyen de rapprocher l'État-nation de chaque citoyen pris individuellement et l'instrument permettant de faire contrepoids à ceux qui invoquaient, avant l'allégeance à l'État, d'autres pôles de fidélité - la religion, l'appartenance à une autre nationalité, et surtout à une classe. (Hobsbawm 1989, 196)

L'État ainsi éliminait les corps intermédiaires entre lui et le-la citoyen-ne. Dans le cas du nationalisme, cette solution pour assurer la fidélité du-de la citoyen-ne à l'État était à double tranchants. Ceux et celles qui, de groupes culturelles, linguistiques, religieux différents sont forcés-es d'adopter un standard national pour favoriser l'homogénéisation peuvent à leur tour revendiquer, avec la même légitimité, leur propre État-nation. D'où la

tension constante qui existent dans l'État moderne. D'une part, il faut un certain patriotisme qui assure la loyauté du-de la citoyen-ne à l'État. Cependant si ce patriotisme tend trop à homogénéiser la population, cela alimente le nationalisme des groupes minoritaires au risque de faire implorer l'État. Nous arrivons donc ici aux mêmes conclusions que Tamir (p. 51), à l'effet que l'État n'est jamais purement procédural, une machine impartiale et froide.

L'analyse de Bélanger ajoute aussi un élément additionnel pour comprendre l'impact de l'attitude écologique sur le système d'États moderne. Comme une certaine version du marxisme et le nationalisme, le mouvement écologique et le mouvement pacifiste pourraient être de nouveaux paradigmes qui exercent de plus en plus de pression sur le paradigme du système d'États moderne. Il nous reste à savoir si ces interférences sont suffisamment sérieuses pour ébranler dangereusement l'organisation actuelle du monde, ou si au contraire, ces pressions seront simplement récupérées pour perpétuer l'ordre actuel des choses.

D'autre part, l'État moderne correspond à la percée d'une légitimation d'ordre explicitement rationnel. La religion, la moralité, l'ordre naturel ou cosmique ne font plus le poids face à ce discours. Les préoccupations et les regards des humains se tournent vers la condition terrestre. Soudainement il semble que tous les idéaux sont possibles. Il n'y a plus de prédestination. Chacun-e est libre de sa pensée et de ses projets. L'État moderne émane de ce nouvel esprit et se devait de l'utiliser pour garantir sa légitimation par le peuple. C'est aussi à cette époque qu'apparaissent les théories rationnelles de l'utilitarisme, qui encore aujourd'hui sont importantes dans le paysage des théories morales dans la pensée occidentale. Selon l'utilitarisme, la situation la meilleure

est celle qui maximise la somme de bien-être, celui-ci étant souvent entendu dans le contexte de l'État, dans sa forme strictement économique.

En fait nous assistons, avec la naissance du système d'États moderne, au remplacement de l'idée du Bien. Ce qui prévaut aujourd'hui est surtout l'accumulation de biens matériels et de la richesse chapeautée par un système de règles pour civiliser les échanges. Hannah Arendt dirait que l'essentiel de nos préoccupations se limite à un travail (labor) sans cesse à recommencer pour satisfaire un appétit primaire devenu sans fond ; un travail qui semble maintenant n'avoir pas d'autre nécessité que de brûler le surplus d'énergie. D'autre part il semble que la production d'instruments et d'objets (work) soit devenue une fin en soi qui dépasse notre contrôle. Arendt parle d'un troisième niveau d'activité, l'action (action), qui est engagée dans la fondation et la préservation du corps politique et où normalement devrait être destiné le surplus d'énergie. Loin de nier la nécessité de satisfaire ses besoins vitaux, de se construire des instruments et de se doter de structures à caractère permanent, Arendt plaide pour que le politique ne soit pas exclu de la vie active et pour qu'il reprenne sa place légitime (Arendt 1958).

Avant d'aborder plus en profondeur la question du politique dans le dernier chapitre, nous allons prendre connaissance de la logique écologique. Cette dernière se définit en opposition à la logique économique si caractéristique des projets de la modernité et des ambitions de l'État moderne.

La logique écologique

Michel Maffesoli a écrit plusieurs volumes sur ce qu'il identifie comme de nouveaux phénomènes de société. Selon lui, beaucoup d'intellectuels ont de la difficulté à les admettre parce qu'ils sont encore trop habitués à travailler avec des grilles d'analyse inadaptées aux nouveaux faits de société. L'approche de Maffesoli est, de se son propre aveu, descriptive, mais ce regard sociologique n'en demeure pas moins très instructif et souvent percutant.

Selon Maffesoli, nous serions entrés-es dans la post-modernité qu'il définit comme « le dépassement d'une vision purement rationaliste, d'une vision progressiste, voire historique ou humaniste de la société ». La logique économique est le substrat de la modernité. Elle « impose quelque chose à la nature » dans le but de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature ». La logique écologique « est attentive à ce qui est là et se plie à la logique interne des choses » (Robitaille 1996, B1). Actuellement nous serions en train de faire le passage de « l'économie globale à l'écologie globale ». Maffesoli décrit cette dernière comme étant fondée sur la recherche de la qualité de vie. Concrètement, l'écologie globale met l'emphasis sur la communauté, la micro-société et l'autonomie. Le développement de la petite entreprise et de la coopérative sont caractéristiques de ce nouvel esprit qui est moins disposé à contrôler le monde, la nature et la société que collectivement organiser des sociétés qui se préoccupent de la qualité de vie (Maffesoli 1996b, 61-2).

La logique écologique condamne les institutions actuelles à la caducité. Ce qui dans la modernité était central devient maintenant périphérique et vice versa. Ainsi Maffesoli ne parle plus de pouvoir mais de puissance. Par puissance il entend ce qui est à la source de

la vie de l'individu ou de la collectivité, un flux, un courant. Par exemple, les gens ne se rassemblent pas tant pour manifester contre tel ou tel projet de loi, mais plutôt pour vivre ces instants où la personne est en contact émotionnel et en relation de proximité avec les autres.

Le sujet n'est plus le-la participant-e à un destin historique qui le-la dépasse mais qui aussi le-la stimule. Le sujet est remplacé-e par une masse libérée de responsabilité pour le futur. Le prolétariat comme sujet historique actif est remplacé-e par le nombre et l'indétermination. Conséquemment la question du pouvoir devient désuète et la politique inintéressante à cause de la projection dans le futur qui les accompagne. À sa place émerge la puissance qui anime les communautés. Celles-ci sont autant de pièces différentes dans une mosaïque s'exprimant en une « harmonie conflictuelle ». Le vitalisme émerge. « La vie existe en opposition au vide » (Maffesoli 1996, 32-3).

Le pouvoir de la modernité est associé à la projection dans le futur. La puissance de la post-modernité est associée à la vie dans le concret et le présent. L'individu de la post-modernité remplace les idéaux abstraits et généraux par l'engagement émotionnel et local.

In formulating a sociological « law », I will state as a leitmotif that less weight shall be given to what each individual will *voluntarily adhere to* (contractually or mechanically) than to that which is *emotionally common to all* (sentimentally and organically). (Maffesoli 1996b, 18)

Maffesoli fait une distinction entre social et socialité. Le social est le contexte dans lequel l'individu de la modernité a une fonction dans un parti politique, une association ou un groupe quelconque. La socialité est le contexte dans lequel la personne joue un rôle. La personne ne se prend pas assez au sérieux pour s'identifier à une fonction. Elle garde la liberté de faire de sa vie une pièce de théâtre, de changer de costume pour la

circonstance. La vie professionnelle, l'appartenance à une « tribu », son orientation sexuelle, son groupe d'amis-ies sont autant de tableaux différents où la personne de la post-modernité s'ingénie à se transformer, à se surprendre elle-lui-même. Plutôt que d'être égale à elle-lui-même, elle-lui se transforme comme le caméléon.

L'individualisme est maintenant une théorie invalide parce que le sujet est moins un acteur-riche volontaire et décidé-e qu'influencé-e et dirigé-e. Le sujet est multiplié-e en autant de facettes de sa personnalité que se présentent d'occasions et d'opportunités de le faire. Il-elle prend une personnalité le temps d'une circonstance et celle-ci se dissout à l'apparition d'une nouvelle circonstance. Tout se passe comme une succession de moments et d'ambiances.

La personne n'est donc plus cette entité détachée, autonome et volontaire caractéristique de la modernité. Elle-il est celle-celui qui joint un groupe ou une tribu, à qui, pour un moment elle-il concède son adhésion. La personne est moins individualiste, elle-il se confond avec la masse, le tout organique et vivant. Maffesoli précise la distinction entre la personne et l'individu.

In our own perspective, we can say that *de jure*, of course, the individual is free, contracting and joining in egalitarian relationships. This will serve as a basis for the project or, better still, the pro-jective attitude (i.e. politics). The person, on the other hand, is dependent on others, accepts a social context and joins an organic whole. In short, the individual has a function, whereas the person plays a role. This distinction is an important one, for it allows us to understand that, just like the motion of the pendulum, the forms of aggregation may swing toward either the political or what I have been proposing for some time to call sociality. The mass, which has been called « monstrous », belongs of course to the latter category. (Maffesoli 1996b, 66)

Nous pouvons déjà dégager quelques observations. D'abord l'individu est considérablement affaibli-e, réduit à un-e comédien-ne qui change de masque et de

costume au gré des circonstances. La personne adhère au présent, sans réel projection dans le futur. L'idée de contrat social, donnée non négligeable dans la vision du monde des modernes, se désintègre d'elle-même faute d'individus volontaires et déterminés-es à prendre un engagement, à viser un idéal. La politique devient objet de dérision puisque le pouvoir n'impressionne plus personne, que la vraie vie se passe ailleurs et qu'il n'y a que la puissance qui compte. Même l'idée de consensus n'est plus la même. Le consensus est plutôt émotionnel que rationnel, « more the result of an a posteriori <affectual adjustment> than an a priori rational regulation » (Maffesoli 1996b, 143).

La société est constituée de communautés qui naissent autour d'intérêts domestiques plutôt que politiques. C'est l'image qui dans une grande mesure est l'élément unificateur d'une communauté donnée.

Maffesoli confère à l'image le titre de raison sensible, une raison concrète qui, bien qu'émanant de la vie de tous les jours, n'en est pas moins une pensée à propos de la vie. Cette image n'est pas un retrait de la pensée mais au contraire son enrichissement, une mise en valeur maximum du potentiel de l'esprit. Ainsi la surabondance de l'image qui nous stimule quotidiennement n'est pas un signe de la décadence de l'esprit ou de la pensée. Elle témoigne plutôt d'un retour à une vie plus spirituelle, complète et concrète. Celle qui vit toutes les potentialités et ainsi fait une communauté (Maffesoli 1996, 82-3).

L'idée rationnelle, qui était la cause et l'effet de ces grands ensembles de la modernité que sont les États modernes et pour qui la politique était le véhicule naturel d'expression, est remplacée par l'idée imagée (*imagina ideal*). Cette dernière serait à l'origine de ces ensembles tribaux tant caractéristiques de la post-modernité et qui trouvent dans le domestique leur espace naturel. L'image incarne le rêve qui prend vie. « Elle prend force

de loi dans ce qui reste de politique ». Elle surgit dans l'affirmation ethnique, elle ébranle l'emprise de l'État-nation et des dogmes quels qu'ils soient (Maffesoli 1996, 87).

Pour qualifier cette nouvelle tendance générale, Maffesoli fait référence à la nature. Le retour du balancier est un retour au source, à la complétude. La nature est ce nid par excellence où retournent les âmes égarées et trop longtemps déracinées. La nature redevient partenaire et amie : cette relation avec la nature est le signal du déclin d'un certain type de société qui s'annonce. Le respect de la nature est le signe qui annonce le développement d'un style communautaire. Là prédomine l'engagement, l'enthousiasme et la chaleur pour remplacer les structures impersonnelles. Le communautaire en ce qu'il représente le quotidien, le local, le présent, la passion et l'imaginaire fait de l'espace privé un lieu de prédilection. L'horizon économique ne reçoit plus le soutien indéfectible de la personne comme il l'obtenait de l'individu. Dans l'horizon post-moderne, la logique économique ne réussit plus à agir comme mythe fondateur.

Contrairement à ce qui a prévalu dans le cadre du contrat social et de l'idéal démocratique, le monde n'a plus à être transformé, amélioré, dominé. Il n'est plus question de créer une société nouvelle ou de réaliser la marche de l'Histoire. Il s'agit maintenant d'accepter l'environnement naturel et social, de s'accommoder à eux, d'en tirer le plus de bénéfices possible de manière écologique.

Au niveau éthique, la transgression n'existe pas. C'est une éthique de la base. Chacun vit avec sa propre éthique et chaque éthique se vaut.

There is no transgression which is a notion of Christian origin, but rather a sort of innocence, that can be perverse, in which «everything is good»: amorous camaraderie, love of boys, troilism, bisexuality, «group sex» - everything enters into a stylization that makes the quotidian an art, for which each and every one is responsible in the general framework of the collective equilibrium. One finds here

«the just life» that was in question and that belongs to an ethic coming from below, in opposition to a morality imposed from above. (Maffesoli 1996, 52)

Pour Maffesoli, cette ouverture à tous les possibles de la condition humaine exprime la pensée humaniste à son meilleur. Cette pensée ne s'encombre plus de barrières nationales, partisans ou idéologiques. Une manière de s'habiller, une sorte de musique rock, une musique populaire, une complicité écologique, une posture du corps similaire servent comme signe de reconnaissance et mettent de l'avant le sentiment que nous sommes tous égaux et égales, et sur la même longueur d'onde. Les frontières disparaissent et, à la place, la nature humaine est valorisée. La communication entre les humains est garantie par une image, un style, une façon d'être (Maffesoli 1996, 137).

La question toute entière qui reste à résoudre est de savoir comment il sera possible de faire cohabiter toute cette diversité, toutes ces tribus. Pour Maffesoli, le modèle contractuel et ses ajustements conceptuels entre individus ou groupes définis rationnellement est inadéquat. Le modèle alternatif n'existe toutefois pas encore pour faire face à la cruauté, à la violence, à l'irrationalisme et même la barbarie qui explosent quand les images, les mythes et les différentes formes de vie s'affrontent. Le barbarisme exprimé ou latent est une tentative maladroite pour atteindre l'harmonie désirée mais qui ne trouve plus sa place dans un ordre des choses désuet (Maffesoli 1996, 138-39). Maffesoli croit que ces temps de confrontation des images et des styles de vie nécessitent une logique propre de compréhension. Celle-ci devra être différente de la logique des idées qui prévaut encore actuellement parmi les intellectuels, politiciens, bureaucrates et qui n'est plus à la hauteur des nouveaux faits de société.

Résumé et transition

Nous avons d'abord défini l'État moderne pour nous arrêter sur ses aspects éthiques ; l'État en tant que fin et l'État en tant que moyen. Nous avons vu que dans la pratique l'État moderne libéral n'est jamais absolument procédural et neutre, et qu'il est plus ou moins aussi empreint d'une vision de ce qui est bien pour cet État. L'État moderne toutefois doit faire face à des visions du monde qui risquent de mettre en péril sa propre structure, s'il ne réussit pas à les intégrer ou à les disqualifier. Ainsi nous avons vu que l'État-nation est souvent en équilibre précaire car ses propres fondements peuvent se retourner contre lui. Sa force, le patriotisme d'État, devient une arme déstabilisante quand ce même patriotisme est revendiqué par une minorité nationale pour sa propre nation. Dans les termes de Bélanger, nous assistons à des luttes entre paradigmes. Jusqu'à maintenant, l'État moderne a toujours su contrôler ces éléments déstabilisants en les incorporant (par exemple : le nationalisme) ou en les disqualifiant (par exemple : le marxisme dans sa version d'une société sans État). Aujourd'hui le pacifisme et l'écologisme sont parmi les nouveaux mouvements qui ouvrent des brèches dans le système d'États moderne.

En examinant la logique écologique, nous avons entre les mains beaucoup d'éléments de nature à ébranler l'idée moderne de l'État-nation. Tout cela à cause d'un changement de rapport avec la nature. De là s'ensuit le communautaire, l'anachronisme du contrat social, la prévalence de l'émotion sur la raison, du concret sur l'abstrait, du domestique sur le politique, de la puissance sur le pouvoir, de la personne sur l'individu, du présentisme sur les idéaux tournés vers le futur, de la contemplation sur la domination, de l'idée en image sur l'idée abstraite, du consensus émotionnel sur le consensus rationnel,

du local sur le national et l'international, de l'éthique de la base et particulière sur une éthique universelle.

Des remarques s'imposent cependant suite à la description de Maffesoli. Bien que ce soit, selon lui, le nouveau rapport à la nature qui soit l'image qui explique le mieux ces transformations culturelles dans la société, l'écologie, à notre avis n'en retire pas les bénéfices espérés. En effet, le concret, la chaleur, l'organique, le communautaire peuvent très bien se vivre sans qu'il y ait un souci écologique. Et c'est probablement cette dernière tendance qui prévaut actuellement. Ces groupes aléatoires qui se forment autour d'un goût musical, vestimentaire ou autre n'optent pas nécessairement pour un mode de vie soucieux de l'équilibre écologique. La nature a donc pu inspirer des modes de relation sans que cela implique une sensibilité à l'écologie. En fait, le portrait que nous peint Maffesoli ressemble beaucoup plus à la complaisance, l'abdication et au retrait dans sa sphère privée plutôt qu'à une intégration à un tout complexe. Tout est réduit au privé ; le politique est dissous. Mais si chaque personne individuellement est heureuse, en extase ou en contemplation, cela ne garantit pas que l'ensemble se porte bien. Si tout le monde boit son eau pure (pour préserver sa santé et son équilibre) de la petite bouteille de plastique (parce que c'est ce que fait la tribu), il n'en demeure pas moins que la production de la bouteille individuelle précipite le déséquilibre de l'environnement naturel. Si tout le monde jouit de son automobile particulière, c'est l'équilibre actuel de la biosphère qui est menacé. Dans ce cadre, le bonheur est défini dans des limites si égocentriques que l'on se refuse à sortir du présent pour voir les conséquences. Or pour être responsable, il fut accepter de voir les conséquences, précaution que la personne post-moderne ici décrite décline de prendre sous prétexte que c'est un effort abstrait.

Ceci remet en cause l'élément qui nous semble le plus intéressant de la logique écologique, l'idée de la non-domination en général. Parce qu'en fait, la domination n'est pas seulement exercée au présent ; elle est héritée du passé et se perpétue dans le futur. La domination fait partie d'un tout, d'une structure d'organisation, de schèmes de pensée qui dépassent largement la situation ponctuelle. Vouloir faire abstraction du passé, du futur, de projets de société pour se ramener essentiellement au concret, au présent est insuffisant pour déloger les rapports de domination.

Une autre dimension décrite par Maffesoli porte aussi à réflexion. Il s'agit du présentisme. Vivre maintenant et ici. Avec toute la technologie et le savoir dont nous disposons, c'est une attitude détachée vis-à-vis de ses conséquences. Ceci mène encore une fois à l'irresponsabilité. Une vision mécanique du monde nous permettait de croire que nous pouvions prévoir les conséquences de nos actions ; il était donc irresponsable de ne pas en tenir compte. Cependant dans une vision organique du monde, où le cours des choses est pour le moins sinueux, nous devons être d'autant plus prudents-es dans nos actions car nous savons que des conséquences que nous avons sous-évaluées pourraient s'avérer plus importantes que prévu, et vice versa. Un présentisme qui nous autorise à profiter de la vie au présent ne nous dispense pas moins d'un regard vers le futur. Nous ne pouvons pas tout bonnement jouir de notre ordinateur, de notre musique, de notre éthique personnelle. Nos actions, même privées, ont des répercussions dans la sphère publique.

Enfin un autre aspect de la description de Maffesoli nous laisse perplexe. La personne des temps post-modernes et l'individu des temps modernes ont ceci en commun qu'ils-elles sont chacun-e à leur manière déracinés-es. L'individu est décrit comme une

personne volontaire, un atome parmi d'autres atomes luttant chacun-e pour son intérêt personnel. L'individu est égal à lui-elle-même et rien de ce monde ne perturbe son idéal. Au contraire la personne des temps post-modernes a des pôles d'identification multiples. La personne est relié-e à ce bas monde par une infinité de rôles qu'elle-il joue au gré des circonstances. Cependant, nous pouvons nous questionner sur son attachement réel quelque part. Tout semble équivalent et interchangeable. Rien ne mérite plus qu'un bref engagement ponctuel. Si une personne est à ce point malléable, ambivalente, polyforme ou informe; si les lieux ne sont que sites de passages, de visites, de tourisme ou des lieux virtuels qui se désagrègent quand l'écran s'éteint, nous pouvons nous demander si le souci écologique sera, pour elle, plus qu'une mode parmi les autres. Ou, le souci écologique est-il le fil de trame sur lequel peuvent se broder les modes ? Maffesoli ne nous montre pas que logiquement la personne est sensible à l'écologie.

L'État moderne était l'enfant des temps modernes. En ces temps mitoyens entre le moderne et le post-moderne, nous ne savons pas encore sur quel tableau nous nous retrouverons finalement. Chose certaine, les temps modernes auront été caractérisés par l'exploitation de la nature. À l'opposé, les temps-postmodernes, selon Maffesoli, seront ceux de la non-domination de la nature. Mais qu'est-ce que cela signifie vraiment quand le leitmotiv est de jouir du présent, des émotions, de la proximité, de son éthique personnelle. Si tout est permis, la domination peut bien être un de ces plaisirs. Ce n'est pas parce que nous nous percevons comme membre d'un groupe plutôt que comme individu autonome, volontaire et ambitieux-se que d'emblée le désir de dominer disparaît. Maffesoli nous prédit qu'une nouvelle logique devra prendre place pour nous permettre de comprendre le monde dans lequel nous nous engageons et pour prévenir le barbarisme.

Cependant, nous pouvons aussi interpréter la description de Maffesoli, non pas comme la venue d'une vision du monde différente, mais comme la continuité de la modernité en ce qu'elle a d'excessivement désengagé. Entre d'autres termes cette description de Maffesoli ne ressemble-t-elle pas plus à ce qui, de la modernité, a subi une inflation qui l'a déformée : l'abstrait qui devient vide de sens, la communication qui a perdu son contenu et sa raison, le politique qui est devenu spectacle, et qui a renoncé.

Chapitre IV

Le nationalisme et le souci écologique

Nous avons vu que, dans la pensée moderne, la nature est un objet à exploiter, dominer, contrôler. Suite aux problèmes écologiques, cette attitude est remise en question au sein même de la pensée moderne. L'État, structure politique dominante est aussi une extension politique de cette domination. L'État aussi est donc forcé de réajuster son tir. Les projet de droits à un environnement sain et les nombreux accords internationaux sur la qualité de l'environnement en font foi. Nous avons vu que la pensée post-moderne, bien que bénéficiant du fait de ne pas être entachée par trois cent ans d'histoire offre une solution qui n'est pas très convaincante. En fait, ce que décrit Maffesoli est beaucoup plus une ouverture à la diversité et l'acceptation de cette diversité sans que soient apportées des réponses aux défis politiques, économiques et sociaux que cette nouvelle attitude entraîne.

Le souci écologique

Le souci écologique est un attachement à l'équilibre de la nature dans la mesure où notre bien-être physique et mental en dépend. Si la nature venait à changer radicalement son équilibre, nous aurions un problème et non pas elle. Le souci est de savoir que nous marchons sur une corde raide et que nous risquons de tomber dans le vide. Il ne s'agit pas de suivre une prescription particulière telle que : devenir végétarien-ne, aller demeurer à la campagne, ou porter des vêtements faits de fibres naturelles plutôt qu'artificielles.

Avoir le souci écologique est un préalable qui nous guide pour prendre les décisions et entreprendre les actions.

Le souci écologique c'est agir pour défendre la nature qui nous supporte parce qu'elle ne se défendra pas elle-même. La nature va s'adapter et suivre simplement un autre cours. Ce n'est pas par choix, c'est par nécessité que j'ai ce souci. C'est parce que je tiens à la vie, à une certaine qualité, à une certaine beauté, à une certaine finalité, à une certaine liberté et à la diversité.

J'ai le souci de la nature parce qu'elle a un sens, elle n'est pas insignifiante. C'est un réservoir d'expériences. De voir une entité qui a du sens pour moi et que je sais être la cause de plaies inutiles m'atteint.

Puisque nous ne pouvons pas être en dehors de la nature, comment être en relation satisfaisante avec elle ? Comment ces liens d'attachement, de dépendance, de solidarité et de signification avec la nature peuvent-ils être mis en forme dans une identité collective ? Comment faire de la sensibilité écologique autre chose qu'un élément insignifiant à la périphérie des grands débats actuels ?

L'État procédural et l'État communautarien

Nous avons vu au chapitre précédent que l'État moderne incarnait soit un libéralisme procédural ou soit un libéralisme communautarien. Dans le premier cas, l'État se dit neutre et laisse les citoyens-nes exercer leur liberté dans la mesure où la liberté des autres n'est pas atteinte. Dans le second, l'État n'est pas neutre et a une position qui reflète la volonté de ses citoyens-nes qui prennent parti pour une définition particulière de ce qui est bien pour leur État. Ainsi par exemple, le gouvernement québécois fait la promotion

de la culture et de la langue française même si cela implique des restrictions sur les libertés individuelles (Taylor 1989, 182).

Dans l'État procédural, l'environnement ne peut être qu'une entrave à la liberté individuelle. Bien sûr, après réflexion, la société peut reconnaître que la nature est le support de nos vies et qu'en réalité, elle n'entrave pas mais rend possible la vie. Si tel était le cas, il semble que l'aspect écologique devrait être considéré dans toutes les décisions. Mais si l'État procédural allait aussi loin, il risquerait par le fait même de perdre sa neutralité puisqu'il aurait fait sien une valeur et la défendrait.

Cependant, il faut le répéter : l'État de type procédural n'est pas entièrement neutre. À tout le moins il a un parti pris pour les valeurs qui se sont incarnées dans ses institutions avec le temps, valeur telle que les règles de la loi, les droits individuels et les principes de justice et de traitements égaux (Taylor 1989, 177). Le souci écologique pourrait être à l'origine du droit à un environnement sain.

Mais l'inclusion de droits de la troisième génération, le droit à un environnement sain dans le cas qui nous intéresse, pose des problèmes. Guy Haarscher estime que ces droits affaiblissent les droits de la personne en général ; ceux de la première génération (minimal state) et ceux de la deuxième génération (welfare state). Leur manque de précisions banalise tout l'édifice des droits de la personne. Pour que les droits soient engageants ils doivent répondre à quatre conditions. Il faut :

... un *titulaire* qui puisse s'en prévaloir, un *objet* qui donne un contenu au droit, une *opposabilité* qui permette au titulaire de faire valoir son droit à l'égard d'une instance, et une *sanction* organisée. (Haarscher 1993, 41)

Or, Haarscher constate que les droits de la troisième génération ne répondent à aucun de ces critères.

Quel est en l'occurrence le titulaire des droits ? L'individu ? Les peuples ? L'humanité ? Qui, à strictement parler, pourra s'en prévaloir ? Et le contenu des droits ? Y a-t-il rien de plus vague que la protection de l'environnement ou le respect des cultures, voire la "paix" ? Proclamer, par exemple, le droit à un environnement pacifique, implique-t-il un pacifisme radical ? Un neutralisme ? Un droit à la guerre limité à la défense ? Dans quelles conditions strictes ? L'environnement doit-il être préservé de toute pollution liée à l'industrialisation ? Mais alors, comment rendre compatible une telle exigence avec le droit au développement, lui aussi cité dans la catégorie des "nouveaux droits de l'homme" ? Outre cela, en ce qui concerne le critère de l'opposabilité, à l'égard de qui ces droits peuvent-ils être invoqués ? Des États ? Des entreprises privées ? Des instances internationales ? Enfin, pour ce qui concerne la sanction, quelle est la machine judiciaire, quelle est la force publique, qui donneront à de tels droits leur efficacité ? (Haarscher 1993, 42)

Il existe tout un débat autour de la pertinence même des droits de la troisième génération qui pose la nature problématique de la protection de l'environnement quand on essaie de s'en tenir à la logique individualiste des droits de la personne.

Du côté communautarien, l'État ne cache pas ses partis pris, partis pris qui sont le reflet de la société qu'elle représente. Cette façon de faire est héritée de la tradition de l'humanisme civique pour laquelle la liberté ne se définit pas principalement en termes de liberté négative (par exemple, ne pas être condamné arbitrairement) mais comme liberté de participation. Le-la citoyen-ne est un-e participant-e dans les affaires publiques. Par conséquent ses valeurs et sa culture se reflètent dans les institutions publiques et ceci motivent son patriotisme. Dans ce cadre, une société peut démocratiquement décider de la production ou de l'allocation de biens publics dans la mesure où les sacrifices nécessaires sont supportables pour la population et ceci, en respectant les règles de la loi, les droits de la personne, les principes de justice et de traitement égal. Voilà l'État libéral de type communautarien. En ce qui nous concerne, tout repose sur la décision de l'ensemble des citoyens-nes pour que le souci de l'écologie soit partie prenante de ses

institutions. Serait-il possible qu'autant nous tenions à la liberté d'agir librement, dans la limite où la liberté des autres n'est pas brimée, nous tenions aussi à ce que l'impératif écologique soit aussi une mesure dans nos actions prises collectivement.

Nous avons des exemples de ce genre de gouvernement très soucieux du type de relation qu'il incarne avec la nature et ce conformément à la volonté de la population qu'il représente. Le choix de certains peuples de ne pas entretenir encore aujourd'hui une relation essentiellement d'exploitation avec la nature n'est pas un choix facile. Ce choix est tellement loin de nos sensibilités que leur façon de voir est en fait souvent en parfaite incompatibilité avec nous. Et conséquemment nous avons, jusqu'à tout récemment eu tendance à les enjoindre d'«atteindre nos standards» ou à forcer leur assimilation.

Whereas it is possible to see the problems facing indigenous peoples as being caused by specific oppressive governments or political and economic interests, there is another dimension too. Indigenous peoples have human, political and economic rights which frequently run counter to the interests of the international politico-economic system and the principles on which it is based. This international system, controlled by powerful industrial countries and multinational enterprises needs to feed on growth which increases pressures on indigenous peoples and the environment in which we all live. (Heinz 1991, 119)

Il faut considérer que si un État souhaite seul se soumettre à l'impératif écologique qui consiste à ne pas déstabiliser la nature, il ira à contre-courant de l'idéologie dominante et se marginalisera de la communauté internationale comme le sont les peuples qui ne sont pas intéressés, encore aujourd'hui, à entretenir une relation essentiellement et principalement commerciale avec la nature. Un État libéral de type communautarien, même avec des citoyens informés des problèmes environnementaux ne garantit pas des changements spectaculaires au niveau écologique. La raison en est que, par définition, un État moderne, comme nous l'avons vu, est une machine à croissance économique, en

compétition avec les autres États pour sa part de marché. Les changements pour une économie verte ne pourront qu'être synchronisés avec les autres pays et largement soutenus par une volonté collective de faire infléchir l'action des États et des multinationales dans cette direction.

Cependant associer la question écologique à l'identité nationale fait craindre à Luc Ferry ce qui s'est déjà passé en Allemagne sous le nazisme. C'est pendant cette période qu'on a voté les lois les plus avant-gardistes jamais écrites pour protéger la nature. Mais ces mesures, en soi positives, deviennent dangereuses quand elles sont associées à une politique qui valorise le terroir, attaque le rationalisme, le libéralisme et l'anthropocentrisme. Enfin quand le gouvernement affirme que la nature est un trait culturel et que la culture un trait naturel, il n'en faut pas plus pour bâtir les bases de l'exclusion. L'étranger doit être mis à la porte, exterminé pour la raison qu'il déstabilise l'équilibre naturel. L'esprit écologique qui est inclusif par définition est alors perverti en son opposé ; un esprit chauvin et partisan de l'exclusion au mieux, meurtrier et partisan de l'extermination au pire (Ferry 1992, 147-68).

Identité culturelle et identité morale

La question est de savoir comment placer le souci écologique au centre de nos préoccupations comme collectivité. Cependant, il y a quelque chose de rebutant à l'idée d'imposer la sensibilité écologique au centre de nos vies comme si c'était une identité culturelle. C'est justement le propre de l'identité qu'elle est supposée nous coller à la peau comme si elle nous avait toujours accompagnés-es. Le souci écologique a le désavantage d'être une notion qui, dans notre culture, est découverte tardivement et

intellectuellement. Il reste alors la solution juridique, mais la loi n'a jamais l'attrait d'une attitude bien sentie et qui vient d'elle-même. Nous pouvons donc être conformes à des législations pour protéger l'environnement sans nous sentir en relation avec la nature.

Par contre il y a des aspects juridiques de nos comportements qui, par habitude, sont devenus parties intégrantes et senties de nos identités. Par exemple, la liberté est en quelque sorte une seconde nature pour les Canadiens-nes en général et conséquemment l'idée de choisir personnellement son-sa conjoint-e va de soi. Il en va de même pour l'égalité de chacun-e en tant qu'humain. Donc l'identité morale (être libéral, solidaire, social-démocrate, individualiste, etc.) qui est prescriptive, ne se distingue pas toujours carrément de l'identité culturelle (être de tel groupe ethnique, être de telle tradition religieuse, être de telle langue maternelle, etc.) qui elle se présente sous la forme du fait accompli et qui est intériorisée.⁵

Or avec l'écologie, nous avons affaire à ces deux niveaux : le prescriptif, de l'ordre du devoir, et le «trait culturel», à défaut d'un meilleur terme, de l'ordre du fait intériorisé. Le souci écologique peut être prescriptif et se traduire par des lois, des droits, et des amendements dans la constitution. Le souci écologique peut aussi s'affirmer comme une évidence, une chose naturelle, une valeur, en ce qu'une identité collective aura pu se développer dans ce sens. Pour les individus de ce groupe, le souci écologique serait comme une seconde peau. Ils-elles agiraient pour être en harmonie avec l'environnement non pas parce que c'est imposé de l'extérieur, mais parce que ça va de soi d'agir ainsi. Faire autrement serait se trahir, se renier.

⁵ Distinction faite par Charles Taylor lors d'un débat public sur la question de l'identité, à Montréal, à la librairie Olivieri, en mars 1997.

La différence entre le prescriptif et le trait culturel tient à cela. Une réglementation juridique de l'extérieur que nous outrepassons ne nous donnera jamais l'impression de nous trahir ; tout au plus nous aurons agi de manière antisociale et risquons d'être désavoués-es par ceux et celles qui nous entourent. Aller à l'encontre de notre identité culturelle nous blesse plus personnellement et profondément, à moins que nous ayons décidé de remettre en question l'importance de cette identité.

Le souci écologique est extrêmement important parce qu'entre autres, il permet la survie et le bien-être de l'espèce humaine. Cependant il est sans doute trop téméraire de souhaiter plus que la prescription morale dans l'État libéral qu'il soit plus de type procédural ou de type communautarien. Nous pouvons prévoir cependant que le temps, le cours des événements, la suite des découvertes scientifiques feront passer cette prescription à un stade d'habitude collective que l'on porte comme une seconde peau au même titre que les principes de liberté et d'égalité.

Donc nous venons de voir que l'État dans sa forme procédurale ou communautarienne ne semble pas d'emblée servir l'impératif écologique. De même pour l'identité culturelle qui finalement a plus servi l'État qu'autrement. Dans la partie qui suit, nous allons explorer l'institution cosmopolite qui, selon notre analyse, permettrait de mieux prendre en considération la sensibilité écologique présente dans la conscience collective.

Institutions cosmopolites

L'identité collective est tributaire du temps mondial. Nous nous définissons toujours par rapport aux autres. Dans le cas de l'identité nationale, il s'agit de nous affirmer par rapport aux autres nations et autres États. Or l'État est, par définition et en pratique, en

compétition avec les autres États pour le contrôle des ressources à l'intérieur comme à l'extérieur de ses frontières, et ce encore plus maintenant avec la globalisation des marchés. Le système d'États moderne n'est donc pas un sol fertile où peut s'implanter la solidarité et la sensibilité écologique, une sensibilité qui dépasse l'intérêt national, qui est plus globale et qui vise un équilibre général et non pas seulement localisé à quelques régions de la planète. Dans les circonstances actuelles, il y a ceux qui gagnent et ceux qui perdent. Et si la pauvreté est le premier des désastres écologiques, le système d'États moderne les perpétue (Chossudovsky 1996).

Commentant les possibilités de négociation dans la globalisation actuelle des marchés, Thomas W. Pogge constate que l'intérêt national réduit beaucoup la portée des idéaux de liberté et d'égalité, bref la portée de tout ce qui humanise le monde. À l'extérieur des frontières, il n'y a qu'ennemis, adversaires, et barbares à traiter comme tels : au mieux avec indifférence, au pire avec le désir de domination. La possibilité de « négociation libre » sur les structures qui régissent le commerce mondial est en réalité relative à la puissance commerciale du pays plutôt que d'être reliée à une égale opportunité de participation des pays concernés par le commerce. Ainsi, par exemple, les populations africaines sont chroniquement en manque d'influence dans des négociations commerciales parce qu'elles ne font pas le poids avec les superpuissances de l'économie de marché. Conséquemment ces citoyens-nes n'ont aucun pouvoir pour changer les règles du jeu commercial qui pourtant affectent leur vie. En fait l'autonomie nationale est profitable surtout pour les pays riches et industrialisés car, en contexte de compétition entre nations, ils peuvent faire leurs gains sur le dos des populations plus pauvres, qui malgré une souveraineté sur papier, n'ont aucun contrôle sur les paramètres qui modèlent

leur vie. Ceci est d'autant plus grave que les gouvernements nationaux de ces dernières subissent des pressions très fortes pour satisfaire les intérêts des puissances étrangères plutôt que ceux de leurs propres citoyens-nes (Pogge 1992, 66). C'est donc à la frontière que s'arrête notre communauté éthique.

Haarscher résume ainsi l'engagement pour les droits de la personne : il y a le-la « realpolitiker », il y a l' « hédoniste » et il y a l' « engagé-e ». Les partisans-es du réalisme politique sont ceux-elles qui sont prêts-es à concéder quelques efforts pour les droits de la personne mais seulement dans la mesure où cela satisfait leurs propres intérêts de gouvernants-es : d'une façon ou d'une autre, ils-elles y sont contraints-es (pressions populaires, visées électoralistes, etc). Il y a aussi dans cette catégorie le machiavélisme des gouvernés-es qui savent s'en servir dans le système des rapports de force pour arracher quelques concessions. L'hédoniste, quant à lui-elle, est la personne bien pensant-e et informé-e qui a « hérité des combats d'antan (des Lumières) », qui proclame haut et fort ses préoccupations pour les droits de la personne mais qui ne s'engage pas dans des actions concrètes. L'hédoniste a un discours « moralisateur », « universaliste », mais « pour l'essentiel impuissant ». Enfin l'engagé-e est celui-elle qui concrètement prend véritablement la défense des « humiliés-es et offensés-es ». Il-elle se montre « fidèle à l'universalisme de cette morale hyper-exigeante » par ce qu'il-elle a été éduqué-e à cela. Cette morale lui fait catégoriquement refuser toutes violations des droits de la personne où qu'elles aient lieu dans le monde. Il-elle est prêt-e à tout sacrifier pour cette cause (Haarscher 1993, 131).

Haarscher ajoute qu'aucune de ces trois attitudes ne se justifie par « une conviction rationnelle ultime concernant les fins ». Le-la realpolitiker accepte la « possibilité

scandaleuse» du free rider humien et du cynique rationnel. Le-la free-rider (franc-tireur ou tire-au-flanc) est, dans la littérature économique et sociologique, l'individu qui bénéficie d'un bien collectif sans contribuer à son coût de production, à l'image d'une personne qui prend les transports en commun sans payer son billet. « Le free-rider, est le type même de l'individu centré sur la maximisation de son intérêt personnel, vivant dans l'oubli total du bien commun et ignorant toute vertu civique » (Ossipow 1994, 127). En d'autres termes, le-la free rider est un-e opportuniste ; dans le cas des droits de la personne , il-elle les défend si cela satisfait le mieux ses intérêts personnels. Donc, selon Haarscher, pour l'hédonisme et le-la realpolitiker «les droits de l'homme sont posés sans recours véritable à un commandement moral». Pour l'engagé-e, «la référence éthique est patente et effective, mais fondée sur une croyance», celle qu'il-elle a hérité de son éducation, son milieu familial, de la tradition, etc. Ce qui nous ramène à notre souci écologique qui, bien que faisant appel à la science pour fonder un bilan objectif de la santé de la nature, ultimement fait aussi appel à une croyance, à un attachement à la vie, à une signification plutôt qu'à la perte de sens, à l'oubli, à la disparition.

Cependant Pogge est critique quant à la possibilité que les droits de la personne puissent être respectés s'ils ne sont qu'une préoccupation individuelle, surtout si la plupart de nous sommes des hédonistes ou realpolitikiers. Il propose un engagement institutionnel plutôt que strictement individuel. Mais avant d'aller directement à ses implications sur la question du souci écologique, nous devons avoir un aperçu général de la proposition de Pogge.

Pogge suggère le « cosmopolitisme institutionnel ». Ceci veut dire que les institutions sont tenues de respecter les droits de la personne et que le-la citoyen-ne reconnaît sa part

de responsabilité dans les actions de ses institutions. Prenons des exemples au niveau de l'environnement. (1) J'achète mon eau dans ces petites bouteilles de plastique. Mais qu'ai-je fait pour la protection du cycle de l'eau ? (2) Je n'accepte pas le site d'enfouissement des déchets que le gouvernement propose de situer dans ma municipalité. Je m'active, je proteste et je gagne ma cause. Je retourne tranquille à mes habitudes de surconsommation ? (3) Le Canada produit de l'énergie nucléaire avec les réacteurs CANDU. Il y a de plus en plus de scepticisme face à cette technologie au niveau de sa sécurité d'utilisation et conséquemment ce genre de projet ne se développe plus au Canada. Est-ce que cela empêchera le Canada de vendre ces réacteurs et les problèmes environnementaux afférents pour saisir une bonne affaire commerciale ?

Selon Pogge il est facile de diminuer la portée des droits de la personne et de déclinier notre responsabilité quand nous sommes liés-es seulement à nos engagements personnels. En effet ce n'est pas moi personnellement qui fait fonctionner l'industrie pétro-chimique, qui produit des tonnes de déchets, qui fait signer le contrat de ventes des réacteurs nucléaires CANDU à des pays en développement. Si par contre nous sommes liés-es à des institutions et redevables de ces institutions, nous devrions nous assurer que leurs actions sont acceptables selon les standards des droits de la personne. Dès ce moment les problèmes d'environnement donnés en exemple plus haut trouvent une autre solution. Pour la question de l'eau, nous devrions plutôt investir dans des fontaines d'eau publiques qui distribuent une eau de bonne qualité avec moins d'impacts négatifs sur l'environnement, car la bouteille de plastique est moins nécessaire. Pour la question des déchets, il faut non seulement trouver des sites d'enfouissement mais il faut aussi s'engager à récupérer, recycler, réutiliser, bref gaspiller moins en tant qu'individu et

société. Pour la question du nucléaire, il faudrait être assez honnête pour ne pas se faire du capital avec un produit dangereux. En d'autres termes, il s'agit de ne pas cautionner des institutions qui vont à l'encontre des droits de la personne en général et, pour nos exemples, du droit à un environnement sain.

Dans le cosmopolitisme interactionnel, la responsabilité pour le respect des droits de la personne repose sur chaque individu. Le cosmopolitisme institutionnel assigne la responsabilité de respecter les droits de la personnes non seulement à chaque individu mais aussi aux institutions. Conséquemment, dans ce cadre, je suis responsable des actions des institutions auxquelles j'adhère où desquelles je retire des avantages. Je devrais donc refuser de participer à une institution injuste (qui violerait les droits de la personne) sans faire des efforts raisonnables pour promouvoir une réforme institutionnelle et aider les victimes (Pogges 1992, 50).

Maintenant il faut comprendre ce que Pogge entend par une position cosmopolite par opposition, par exemple, à une position nationale. D'abord, elle est basée sur les droits de la personne, celle-ci étant l'ultime bénéficiaire de la préoccupation morale. Les institutions cosmopolites sont construites sur trois préalables. (1) L'individualisme: la personne est l'ultime élément qui est pris en considération plutôt que la famille, la tribu, l'ethnie, la culture, la communauté religieuse, la nation ou l'État. (2) L'universalité: le sujet de l'ultime considération est tout être humain et ce de manière égalitaire, et pas seulement quelques personnes soient-elles-ils aristocrates, blancs-ches, musulmans-es, masculins ou autres. (3) La généralité: le sujet de l'ultime considération l'est pour tout le monde, et non pas seulement pour leurs compatriotes, ceux et celles qui partagent la même religion, la même histoire, etc. (Pogge 1992, 48). L'individualisme,

l'universalisme et la généralité seraient donc les principes à la base des institutions cosmopolites.

Déjà la proposition de Pogge est très engageante et permet de faire beaucoup pour la cause des droits de la personne. Il est facile d'imaginer que l'impératif écologique serait aussi mieux défendu. Malgré tout, ce n'est pas une panacée. Car déjà les personnes engagés-es n'appuieraient pas une institution qui perpétue systématiquement l'injustice. Est-ce que les autres, realpolitikers et hédonistes, vont s'engager un peu plus et s'interroger sur le bilan humaniste des institutions?

Pogge va plus loin et propose non seulement de critiquer l'institution injuste, mais de créer des institutions cosmopolites qui s'articuleraient autour de la défense des droits de la personne. Ainsi, par exemple, des problématiques telles que la justice distributive ou le développement pourraient être repensées à la lumière de l'impératif des droits de la personne. Les perspectives qui s'offriraient alors ne pourraient qu'être très différentes de celles proposées par la logique de l'État.

Utilisant l'exemple des droits sociaux et économiques de la personne, Pogge illustre le fonctionnement de son institution cosmopolite. Sous cette approche, la question de la justice distributive n'est pas de savoir comment distribuer les ressources ou comment améliorer une distribution des ressources. Bien antérieurement à ce niveau, il s'agit plutôt de savoir comment tracer les grandes règles économiques qui régissent la propriété, la coopération et les échanges, et qui conditionnent la production et la distribution.

... we face a choice of economic ground rules that is partly open - not determined by causal necessity, nor preempted by some God-given or natural or neutral scheme that we must choose irrespective of its effects. This choice has a tremendous impact on human lives, an impact from which persons cannot be

insulated and cannot insulate themselves. Our present global economic regime produces a stable pattern of widespread malnutrition and starvation among the poor (with some 20 million persons dying every year from hunger and trivial diseases), and there are likely to be feasible alternative regimes that would not produce similarly severe deprivations. In such a case of avoidable deprivations, we are confronted not by persons who are merely poor and starving but also by victims of an institutional scheme - impoverished and starved. There is an injustice in this economic scheme, which it would be wrong for its more affluent participants to perpetuate. And that is so quite independently of whether we and the starving are united by a communal bond or committed to sharing resources with one another, just as murdering a person is wrong irrespective of such considerations. This is what the assertion of social and economic human rights comes to within my institutional cosmopolitanism. (Pogge 1992, 56).

En fait, l'intuition de Pogge est que la concentration de tous les pouvoirs au sein de l'État dessert la collectivité. Pogge croit que cette souveraineté doit être partagée. L'idée est de favoriser la création d'allégeances qui contrebalancent la raison d'État et son influence prédominante dans trop de prises de décision. En effet, Pogge s'attaque à la concentration du pouvoir en un seul point et dévolu à un seul intérêt. Sa proposition vise à décentraliser la souveraineté pour qu'elle ne soit plus la possession exclusive de l'État. Ainsi les personnes seraient membres de plusieurs unités politiques de différentes grandeurs et à teneur idéologique différente tels : le voisinage, la ville, le pays, la province, l'État, la région et le monde. « People should be politically at home in all of them [political units of various sizes], without converging upon any one of them as the lodestar of their political identity » (Pogge 1992, 58). C'est en quelque sorte une tentative pour faire valoir publiquement et formellement, et non pas dans le privé, la contingence et la dépendance, des intérêts autres que ceux de la raison d'État. Tous les problèmes ne seront pas réglés pour autant. En effet s'il n'y a plus une raison d'État qui réduit finalement toute problématique à un impératif de croissance économique nationale, nous

pouvons prévoir que des intérêts différents se multiplieront sur la place publique pour être débattus.

Conséquemment cette redistribution du pouvoir implique le renforcement d'unités politiques au-dessus et au-dessous le niveau de l'État, et un affaiblissement des pouvoirs de ce dernier. L'État serait alors strictement concerné par les règles communes que se donnent des personnes qui vivent ensemble et qui ne peuvent éviter d'être en relation les unes avec les autres. Cette unité étatique serait formée par l'adhésion volontaire de la personne à cet État. Cependant, rien n'exclut la formation d'un État sur la base de critères communs tels la langue, l'histoire, la religion, etc. Ainsi en exemple du dernier cas, les Premières Nations pourraient avoir leur État sur la base de la culture. Pour illustrer la première possibilité, nous pouvons imaginer une région allemande près de la frontière française qui, suivant une autre logique pourrait décider de faire partie de l'État français. Pogge admet que cette vision cosmopolite est individualiste, contractuelle et volontariste. Sans exclure ou dénigrer l'attachement et l'enracinement à une nation, elle permet aussi une organisation étatique fondée sur d'autres bases.

Pour l'essentiel Pogge voudrait limiter beaucoup le pouvoir de l'État en créant de nouvelles institutions qui bénéficieront autant de la fidélité et de la loyauté du-citoyen-ne. Pour la question qui nous intéresse dans ce chapitre, Pogge suggère implicitement de dégager les questions d'engagement écologique et d'identité nationale des impératifs de la raison d'État, et remet en question le concept de raison d'État tel que nous le connaissons actuellement.

Pour la prise en considération du souci écologique peut-être est-ce une solution valable. En effet nous avons vu que les droits individuels dans un État procédural ne sont

pas un outil bien adapté pour une réelle considération de la santé de la biosphère. Dans l'État de type communautarien, il n'y a rien qui garantit que le souci écologique sera partie intégrante d'une définition du bien commun comme il n'y a rien qui l'exclut. Le plus souvent, nous pouvons observer que les mouvements nationalistes du monde occidental souhaitent simplement s'intégrer dans le système d'États moderne et à sa logique de la raison d'État sous leur propre drapeau. L'exception à cette règle est le mouvement d'autodétermination de certains groupes indigènes qui veulent préserver un milieu et un mode de vie qui n'a aucune mesure avec le nôtre. Enfin, au niveau des relations internationales la proposition de Pogge ne peut pas empirer la situation puisqu'il ne semble pas y avoir d'éthique à ce niveau. Ainsi une compagnie qui n'a pas la permission de polluer au Canada peut le faire dans un pays pauvre, destabilisé, endetté et rendu vulnérable par un système économique qui n'a pas pour but explicite mais qui néanmoins perpétue cette polarisation entre riches et pauvres ; ceux qui peuvent avoir le luxe de faire respecter leurs droits et ceux qui n'en n'ont pas les moyens.

La proposition de Pogge est fondée sur la logique individualiste des droits de la personne. Cependant, le cosmopolitisme institutionnel y ajoute une dimension de solidarité ; solidarité à une institution que l'on peut rejeter si elle est injuste ; solidarité aux autres personnes qui pourraient subir des sévices causées par les actions de nos institutions. Il y a donc une appartenance qui est créée et qui alimente une nouvelle forme de communauté.

La proposition de Pogge limite la communauté éthique à celle des humains. Certains penseurs du mouvement écologique pourraient regretter son manque d'ouverture à la communauté biotique au sens large. Cependant, si cette approche s'engage réellement

dans l'encrage des droits de la personnes à une échelle qui dépasse les frontières du chauvinisme national, déjà de grandes catastrophes écologiques auront été évitées.

Comme la question de l'environnement est une question globale, elle ne saurait trouver une réponse complète dans le cadre de l'État-nation qu'il soit de type procédural ou communautarien. De plus, l'homme ou la femme politique perdra ses élections s'il ou elle veut convaincre ses citoyens-nes de faire cavalier seul pour la vertu. Il faut des instances soutenues par la population et qui imposent aux États les règles du jeu concernant les droits de la personne et le droit à un environnement sain. Il n'est pas question de donner la parole aux plantes, aux animaux, aux cailloux, mais de la redonner aux personnes qui souffrent de la dégradation de l'environnement. L'intégrité de la personne n'est pas sans relations avec l'intégrité de son environnement.

La post-modernité et le souci écologique

Le souci écologique n'est pas une affaire seulement relative, constituée uniquement dans le langage. Il nécessite une compréhension commune des enjeux écologiques. Cependant cela n'exclut pas des perspectives différentes dans l'évaluation de la situation. Il n'exclut pas que certains verront quelque chose d'important dans ce que les autres auront jugé secondaire. Il est vrai aussi que le concept de pollution, par exemple, est un concept défini par les humains avec tout ce que cela implique de relatif à une vision particulière du monde dans un temps et un lieu donné. Ainsi aujourd'hui nous contrôlons la qualité de l'eau pour ne pas y trouver le mercure en quantité dommageable pour la santé humaine. Qui sait si demain, par un changement dans notre façon de comprendre le

monde nous ne voudrions pas éliminer les automobiles de nos espaces de vie ? Il n'en demeure pas moins que la base de ces discussions n'est pas une pure fiction.

L'approche post-moderne est anti-fondamentaliste et anti-essentialiste. Qu'il n'y ait pas de fondement premier «une conviction rationnelle ultime» au souci écologique et aux droits de la personne, nous pouvons très bien vivre avec cela. Cependant il existe quand même une biosphère qui soutient nos vies. Elle n'est pas première, mais elle est toujours présente. De notre rapport à elle dépend notre bien-être.

Appliquant l'approche post-moderne aux questions sociales et au racisme particulièrement, Kenan Malik lui reproche de banaliser les problèmes et d'invalider toute relation entre identité et société. Tout devient un style de vie personnel.

The concept of conflicting social pressures and identities is clearly a valid one. The problem arises, however, when all «identities», of whatever form, are treated as of equal social validity, so personal lifestyle preferences such as «musical styles» physical attributes such as «disability» and social products such as «race» and «class» are seen as being of the same moment, while, at the same time, the determinate relations between identity and society are denied. The result is that fundamental social relations such as racial oppression become reduced to lifestyle choices. The «social» seems to mean nothing more than a particular decision that an individual may make, and «society » is reduced to the aggregate of individual relationships. (Malik 1996, 9)

Ce n'est pas une adhésion de cette sorte qui est souhaitable pour la cause écologique. Bien que concrètement, elle se projette en une infinité de formes toutes dépendantes du contexte, l'idée de se soucier de l'écologie n'est pas un luxe dont nous pouvons nous dispenser, comme d'une chemise que nous pouvons jeter quand la mode est passée. De plus nos identités sont déterminées en partie par la société dans laquelle nous vivons et les décisions dont elle est constituée. La diversité des choix pour la conduite de nos vies est aussi reliée à la qualité de l'environnement naturel dans cette société. Un

environnement insalubre ne peut qu'avoir un impact très limitatif sur la diversité des nos choix. Ainsi le désaccord entre une société qui tient à une harmonisation de l'économie humaine avec l'économie de la nature, et celle qui met ses priorités ailleurs, est de nature différente que le désaccord concernant un choix musical ou un style vestimentaire. Pour aller dans le sens de Malik, la question de l'écologie a un contenu objectif. Malik en arrive à dire que la post-modernité retire le sujet du social. Le social lui-même devient seulement un discours et n'a pas de réelle existence.

Far from demonstrating identity and the human subject as socially constructed, poststructuralist [in this essay, synonymous with postmodernity] discourse reduces (or deconstructs) society to the accidental interaction of individuals and removes the subject from the terrain of the social. Since there is no mediation between the individual and the social, determinate social relations are reduced to contingent relations between individuals and the «social» itself is seen as having a discursive, not a real, existence. (Malik 1996, 10)

Résumé et transition

Ceci nous amène à dire que l'identité collective au sein d'une population gouvernée par un État n'existe pas dans un vide économique, politique et social. La volonté d'ajouter le souci écologique doit aussi prendre en considération ces éléments. Comme le système d'États moderne est un système de domination sur un territoire et une population en compétition avec d'autres États, les conditions pour un réel épanouissement des droits à un environnement sain sont difficiles mais pas impossibles. De fait, les droits à l'environnement sain pourraient tout aussi bien souffrir du même sort que les droits de la personne; c'est-à-dire être ignorés par le-la realpolitiker; proclamés, pour la bonne conscience, par les privilégiés-es des pays riches et industriels mais sans que ces

derniers-ères prennent des engagements adéquats et concrets ; et défendus activement par une minorité de convaincus-es.

Imposer une identité culturelle, aussi noble soit-elle, est en soi impossible. Il ne reste alors qu'à travailler sur l'identité morale du respect de notre biosphère. Le respect de notre biosphère est un droit de la personne et aussi une obligation de la personne et de ses institutions. Cette identité morale est un minimum qui n'entre pas dans les applications particulières, propres à chaque culture, nation ou État. Son port d'attache est dans une institution cosmopolite plutôt que nationale pour ne pas qu'elle souffre des conflits d'intérêts inhérents à l'État à ce sujet. Dans l'institution cosmopolite le-la citoyen-ne est responsable non seulement de ses actions personnelles, mais aussi des actions des institutions auxquelles elle-il participe ou consent. Il nous semble que, dans ce cadre, la nature globale des problèmes de l'environnement sera mieux prise en considération, spécialement parce que ce cadre enlève des pouvoirs à l'État qui, nous l'avons vu, est en position de conflits d'intérêt à ce sujet. Les multinationales, quant à elles, devraient : (1) se soumettre à la volonté démocratique des populations vivant dans un milieu à vouloir le conserver écologiquement sain, (2) se soumettre à la volonté générale de vouloir préserver le bien-être des humains et ceci, entre autres, en conservant le bien commun naturel dans son équilibre normal.

Conclusion

Le but de ce mémoire visait à jeter un peu de lumière sur la relation qui existe entre la pensée qui s'élabore dans le mouvement écologique et celle du mouvement nationaliste. Nous avons choisi de définir la pensée présente dans le mouvement écologique comme une pensée de l'inclusion, c'est à dire qui tend à tenir compte de la complexité du monde. Cette complexité est grandement mise en évidence par le travail scientifique, et en particulier par le travail de la science de l'écologie. Cependant, la complexité de ce monde ne saurait être expliquée seulement en termes scientifiques. La complexité est aussi exprimée dans le caractère subjectif de notre relation au monde, caractère qui remet en question le concept de nature que nous prenions pour acquis et naturel, et qui donne enfin un droit de parole à d'autres cultures à ce chapitre.

En fil conducteur tout au long de ces pages, nous retrouvons l'ouverture à une nouvelle compréhension de la nature, ouverture qui nous sort de notre sommeil dogmatique, mais surtout qui nous ouvre à d'autres humains voyant le monde d'une autre façon. C'est comme si cherchant la nature nous avions découvert la culture.

Ainsi au chapitre I, nous avons vu que les bases du système économique actuel sont enracinées dans l'objectivation de la nature. Conséquemment les habitants des écosystèmes, humains ou non-humains en relation stable dans cet écosystème, doivent s'adapter, se déplacer ou périr quand les promoteurs-trices de projets de développement s'avisent de s'en servir sans respecter cet équilibre précaire. Jusqu'à tout récemment, les problèmes écologiques et les problèmes de l'environnement, du moins comme préoccupations publiques, ont surtout tourné autour de la question des risques pour la

santé humaine, des pertes de jouissances esthétiques ou des pertes qui s'avéreraient économiquement catastrophiques. Dans ce contexte, la question de l'environnement en était une qui concernait l'univers quasiment homogène culturellement des pays occidentaux et industriels. Rien ne laissait vraiment supposer qu'existait, dans ces préoccupations, l'ouverture à des conceptions du monde matériel qui pourraient être différentes. Rien ne suggérait vraiment que le rapport collectif à ce monde est déterminant dans la représentation que nous nous en faisons. Ainsi, le remède suggéré et politiquement acceptable à toujours évité d'examiner la construction de la nature par les sujets de valorisation par excellence, les humains. Trop souvent les humains ont été traités-es comme des entités détachées de leurs milieux et transplantables à souhait ailleurs ; un ailleurs qui est non seulement un milieu physique interchangeable, mais surtout supposé être construit sur un terrain de conscience universellement identique. Cependant dès le moment qu'existe des terrains de consciences différents, il devient difficile de différencier la nature de la culture. Plus récemment sont venues des questions concernant notre rapport au monde non humain. Quelle valeur éthique lui accorder ?

Dans le chapitre II, nous avons abordé encore le même noeud à peine touché au chapitre précédent, à savoir que ce n'est pas la nature en réalité que l'on confronte mais un discours sur l'humain, discours que la modernité a articulé autour de concepts tels la raison, la science, le déracinement, l'universalisme, l'humanisme et le progrès. Dans ce chapitre nous avons étudié ce discours en utilisant les arguments de ses tenants et adversaires. Nous avons pu voir que ce discours de la modernité conduisait à la réduction de la nature à un objet et à une tendance à exclure les autres options à ce sujet. Cependant, la raison, la science, l'humanisme, l'universalisme, le progrès et le

déracinement ne sont pas nécessairement des armes conceptuelles pour objectiver la nature. A lire les sympathisants et les opposants à la cause écologique nous constatons que ce sont parfois des glissements de sens pour satisfaire des intérêts particuliers, ou des combinaisons particulières de concepts qui ont permis la naissance d'une vision du monde capable de justifier l'asservissement des femmes, des peuples et de la nature. Ainsi, par exemple, nous avons vu que le déracinement pouvait être, dépendant de l'interprétation, à l'origine du fascisme ou un rempart contre le fascisme.

Au chapitre III nous avons abordé l'aspect étatique de l'organisation du monde pour démontrer que ce cadre n'était pas propice à la protection de la biosphère. En effet, dans une certaine mesure, l'État est le bras politique et économique du discours qui fait époque. Conséquemment, il souffre des mêmes maux que le contenu du discours lui-même. La post-modernité, bien que s'opposant à la logique de domination présente dans le système d'États moderne, n'est pas une panacée. Dans la compréhension que nous en avons, elle est moins un changement de cap que l'amplification du problème par la fuite dans l'hédonisme, le présentisme, l'indifférence et la complaisance. Dans la post-modernité, le discours non seulement a glissé, mais il s'est détaché pour devenir une entité autonome, sans relation avec la société, qui elle-même est un autre discours autonome. Tout n'est rien de plus qu'une apparition évanescence. Pourtant, un fondement à la base de la pensée écologique est un attachement, un enracinement au milieu, à un terrain. Cet attachement, à défaut d'être à un milieu que nous habitons en permanence, peut aussi être un attachement à un terrain de conscience. Cette appartenance est à la portée de tous ; tous nous pouvons être solidaires de l'équilibre biotique par des actions qui le respectent où que nous soyons.

Au dernier chapitre, nous revenons aux identités collectives. Selon nous en incluant la nature et sa diversité, nous humanisons la planète. Être ouvert à l'autre ne se commande pas . C'est une grâce qui nous appartient ou qui nous échappe en tant qu'individu ou groupe collectif. Ce n'est pas tous les individus ou toutes les collectivités qui peuvent accueillir l'autre à bras ouvert. D'autre part, l'État, dans lequel, bon gré ou mal gré tous nous sommes confinés-es, en tant qu'individu, peuple ou nation, nous force à être exclusifs-ves vis-à-vis des autres et à être réducteurs-rices vis-à-vis de la nature. À défaut de grâce, l'alternative est de se donner des outils pour favoriser le développement de ces valeurs d'inclusion, de respect et de sympathie. Techniquement, cela implique des institutions, des lois, des droits et des obligations qui refléteront le choix de ces valeurs.

L'aspect du problème de l'écologie que nous désirons mettre en évidence est que le problème de l'environnement est aussi un problème avec les autres visions du monde. Éliminer la diversité biotique et culturelle dans le monde est le moyen et a comme résultat de nous acheminer vers la pensée unidimensionnelle et de limiter nos horizons de significations. Il faut permettre à l'humain de vivre pour qu'il-elle puisse créer des mondes différents et les interpréter, mais il faut permettre aussi à la nature de s'offrir à notre subjectivité. Entre ces deux pôles doit continuer d'exister une certaine harmonie. Ou pour le dire en d'autres termes, «The occlusion of subjectivity from the understanding of nature is an exemplary case of humanity's turn from the sphere of nature to the position of master and proprietor of the universe.» (McMahon 1993, 90)

Bibliographie

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London : Verso.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago : University of Chicago Press.
- Aristote. 1962. *La politique*. trad. J. Tricot. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Armstrong, Susan L. et Richard G. Botzler, éd. 1993. *Environmental Ethics : Divergence and Convergence*. New York : McGraw-Hill.
- Attfield, Robin et Andrew Belsey, éd. c1994. *Philosophy and the Natural Environment*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Beauvoir, Simone de. 1948. *L'existentialisme et la sagesse des nations*. Paris : Nagel.
- Bélanger, Louis. 1992. *Relations internationales et paradigmes politiques*. Québec : Centre québécois de relations internationales, Université Laval.
- Berg, Peter et Raymond F. Dasmann. 1978. « Reinhabiting California, » dans Peter Berg, éd. *Reinhabiting a Separate Country : A Bioregional Anthology of Northern California*. San Francisco : Planet Drum Foundation.
- Berkes, Fikret. 1993. « Application of Ecological Economics to Development : The Institutional Dimension, » dans *Ecological Economics : Emergence of a New Development Paradigm*. Ottawa : University of Ottawa.
- Braillard, Philippe. 1974. *Philosophie et relations internationales*. Genève : Institut Universitaire des Hautes Études Internationales.
- Bookchin, Murray. 1988. « Social Ecology Versus Deep Ecology, » *Socialist Review* 88 (3) : 11-29.
- Boulding, Kenneth. 1966. « The Economics of the Coming Space Earth, » dans H.E. Jarrett, éd. *Environmental Quality in a Growing Economy*. Baltimore : Johns Hopkins Press.
- Callicot, J. Baird. 1987. « The Conceptual Foundations of the Land Ethic, » dans Baird J. Callicot. *Companion to a Sand County Almanac : Interpretative and Critical Essays*. Madison : University of Wisconsin Press.
- Carson, Rachel. 1962. *Silent Spring*. Boston : Houghton Mifflin.

- Chossudovsky, Michel. 1996. *The Globalisation of Poverty. Impacts of IMF and World Bank Reforms*. Penang : TWN, Third World Network.
- Christman, John. 1994. *The Myth of Property : Toward an Egalitarian Theory of Ownership*. New York : Oxford University Press.
- Colby, Michael E. 1990. *Environmental Management in Development : The Evolution of Paradigms*. Washington, D.C. : The World Bank.
- Cornellier, Manon. 1977. « Effet de serre : Ottawa recule. <Nous devons définir des cibles [...] qui peuvent être respectées, sans freiner la croissance économique et pénaliser l'emploi>, » *Le Devoir* Vol. LXXXIII, no. 135, (18 juin) : A1.
- Downing, Theodore E. et Gilbert Kushner, eds. c1988. *Human Rights and Anthropology*. Cambridge. Mass. : Cultural Survival.
- Descartes, R. 1970. *Descartes : Philosophical Letters*. trad. A. Kenny. Oxford : Clarendon Press. 206-8, 143-5.
- _____. 1963. *Oeuvres et Lettres*. Paris : Gallimard. 163-7.
- Eckersley, Robyn. c1982. *Environmentalism and Political Theory : Toward an Ecocentric Approach*. Albany : State University of New York Press.
- Ferré, Frédéric. 1988. « Religious World Modeling and Postmodern Science, » dans David R. Griffin, éd. *The Reenchantment of Science : Postmodern Proposals*. Albany : State University of New York Press.
- Ferry, Luc. 1992. *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Grasset.
- Fillion, Johanne. 1996. « Motion de blâme contre Shell, environnement et droits de la personne bafoués au Nigéria, » *Réseau vert*, printemps.
- French, Stanley G., éd. 1979. *Philosophers Look at Canadian Confédération / La confédération canadienne : qu'en pensent les philosophes ?* Montréal : Canadian Philosophical Association.
- George, Susan. 1988. *A Fate Worse Than Debt*. London : Penguin Books.
- Gilbert, Paul et Paul Gregory, eds. 1994. *Nations, Cultures and Markets*. Aldershot : Avebury.
- Griffin, David Ray, éd. 1988. *The Reenchantment of Science, Postmodern Proposals*. Albany : State University of New York Press.

- Haarscher Guy. 1993. *Philosophie des droits de l'homme*. 4 ième éd. rev. Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles.
- Haber, Honi Fern. 1994. *Beyond Postmodern Politics : Lyotard, Rorty, Foucault*. New York : Routledge.
- Habermas, Jürgen. 1992. « Citizenship and National Identity : Some Reflections on the Future of Europe, » *Praxis International* 12 : 1-19.
- Harding, G. 1968. « Tragedy of the Commons, » *Science* 162 (3858) : 1243-48.
- Heinz, Wolfgang S. 1991. *Indigenous Populations, Ethnic Minorities and Human Rights*. Saarbrücken : Verlag breitenbadk Publishers.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*. Oxford : Oxford University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1989. *L'ère des empires (1875-1914)*. Paris : Fayard.
- Jonas, Hans. 1990. *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*. trad. Jean Greisch. Paris : Les Editions du Cerf.
- Kant, I. 1963. « Duties Towards Animals and Spirits, » dans *Lectures on Ethics*. trad. L. Infield. New-York : Harper Torchbooks. 239-241.
- Khalyi, Irina A. 1994. *Ecological and National Movements : Allies or Adversaries*. International Sociological Association (ISA).
- Kimlicka, Will, éd. 1995. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford : Oxford University Press.
- Leopold, A. 1966. *A Sand Country Almanac with other Essays on Conservation from Round River*. Oxford : University Press Inc.
- Levin, Michael D., éd. c1993. *Ethnicity and Aboriginality : Case Studies in Ethnonationalism*. Toronto : University of Toronto Press.
- Locke, John. 1969. *Two Treatises of Government*. New York : Hafner Publishing Company.
- Luke, Tim. 1988. « Dream of Deep Ecology, » *Telos* 76: 65-92.
- Lyons, Graham, Evonne Moore et Joseph Wayne Smith. 1995. *Is the End Nigh ? Internationalism, Global Chaos and the Destruction of the Earth*. Aldershot : Avebury.

- Macklen, Patrick. c1993. « Ethnonationalism, Aboriginal Identities, and the Laws, » dans Michael D. Levin, éd. *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*. Toronto : University of Toronto Press.
- Malik, Kenan. 1996. «Universalism and Difference : Race and the Postmodernists, » *Race & Class* 37 (3).
- Maffesoli, Michel. c1990. *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*. Paris : Plon.
- _____. 1996. *The Contemplation of the World : Figures of Community Style*. trad. Susan Emanuel. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- _____. 1992. *La transfiguration du politique : la tribalisation du monde*. Paris : Grasset.
- _____. 1996b. *The Time of the Tribes : The Decline of Individualism in Mass Society*. trad. Don Smith. London : SAGE publications.
- Matustik, Martin J. c1993. *Postnational Identity : Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard, and Havel*. New York : The Guilford Press.
- McMahon, Oisín. 1993. *Concerning Husserl's Concept of Nature*. thèse de 2 ième cycle. Montréal : Université Concordia.
- Meadows, Donella H., Dennis L. Meadows, Jorgen Randers, et William W. Behrens III. 1972. *The Limits to Growth*. New York : Potomac Associates/Universe Books.
- Mercier, Jean. 1992. *Paradoxes administratifs des philosophies écologistes*. Québec: Université Laval, Laboratoire d'Études politiques et administratives.
- Naess, Arne. 1989. *Ecology, Community and Lifestyle*. trad. David Rothenberg. Cambridge : Cambridge University Press.
- Park, Désirée. 1996. *Contemporary Issues : The Pluralist Society*. trad. et post-scriptum Krystina Krauze-Blachowicz. Varsovie : Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Parkinson, G. H. R., éd. général et T. E. Burke, [et al] éds associés. c1988. *The Handbook of Western Philosophy*. New York : MacMillan.
- Plato. 1993. *Republic*. trad. Robin Waterfield. Oxford : Oxford University Press.
- Pogge, Thomas W. 1992. «Cosmopolitanism and Sovereignty, » *Ethics* 103 : 48-75.

- Rangeon, François. 1986. *L'idéologie de l'intérêt général*. Paris : Economica.
- Rees, William E. 1993. « Natural Capital in Relation to Regional / Global Concepts of Carrying Capacity, » dans *Ecological Economics : Emergence of a New Development Paradigm*. Ottawa : University of Ottawa.
- Ripstein, Arthur. 1995. « Recognition and Cultural Membership, » *Dialogue* 34 : 331-41.
- Robitaille, Antoine. 1996. « Michel Maffesoli, prophète de l'écologisation, » *Le Devoir*, vol. LXXXVII, no. 245 (21 octobre) : B1.
- _____. 1997. « Pierre Maranda, l'anthropologue curieux, » *Le Devoir*, vol. LXXXVIII, no. 74 (7 avril) : B1.
- Rodman, J. 1983. « Ecological sensibility, » dans Susan J. Armstrong et Richard G. Botzler, eds. *Environmental Ethics : Divergence and Convergence*. New York : McGraw-Hill. 382-386.
- Rosenblum, Nancy L. 1989. *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Rousselet, R. 1994. « Ecologie et religion en Russie : crainte de la fin des temps et profusion utopique, » *Cahiers internationaux de sociologie : les sociétés post-totalitaires. II : Mobilité et identités* 96 :145-163.
- Seamon, David et Robert Mugerauer, eds. 1985. *Dwelling, Place, and Environment : Towards a Phenomenology of Person and World*. Dordrecht : Martinus Nijhoff.
- Sherwin, Susan. 1993. « Ethics, <Feminine> Ethics, and Feminist Ethics, » dans Debra Shogan, éd. *A Reader in Feminist Ethics*. Toronto : Canadian Scholars' Press.
- Snyder, G. 1990. « Understanding the Common, » dans Susan J. Armstrong et Richard G. Botzler, eds. *Environmental Ethics : Divergence and Convergence*. New York : McGraw-Hill. 227-231
- Spinner, Jeff. 1994. *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Tamir, Yael. c1993. *Liberal Nationalism*. Princeton : Princeton University Press.
- Taylor, Charles. c1994. *Multiculturalisme, différence et démocratie*. trad. Denis-Armand Canal. Paris : Aubier.
- _____. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

- Todorov, Tzvetan. c1989. *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Editions du Seuil.
- Tully, James, éd. 1994. *Philosophy in an Age of Pluralism : the Philosophy of Charles Taylor in Question*. New York : Cambridge University Press.
- Vaillancourt, Jean-Guy et Robert Tessier, éd. 1996. *La recherche sociale en environnement : nouveaux paradigmes*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- VanDeVeer, Donald et Christine Pierce, éd. 1993. *Environmental Ethics and Policy Book : Philosophy, Ecology, Economics*. Belmont : Wadsworth Publishing Company.
- Young, Iris Marion. c1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.